

Friedrich Loofs

PAULUS
VON SAMOSATA

L E I P Z I G

J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung
m

JXX. 6. 716



DRAWN
HUGH
OXFORD

Christ Church



T049747

mk 15.12

PAULUS VON SAMOSATA

EINE UNTERSUCHUNG ZUR

ALTKIRCHLICHEN LITERATUR- UND DOGMENGESCHICHTE

VON

FRIEDRICH LOOFS

PROFESSOR IN HALLE



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1924

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR
ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER
HERAUSGEGEBEN VON
ADOLF VON HARNACK UND CARL SCHMIDT
3. REIHE 14. BAND HEFT 5
44. BAND HEFT 5

COPYRIGHT 1924
BY J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG, LEIPZIG

Printed in Germany.

Druck von Julius Abel, G. m. b. H., Greifswald.

Vorwort.

Dies Buch ist umfangreicher geworden, als ich zunächst dachte. Und doch habe ich bei der Korrektur der dogmengeschichtlichen Abschnitte mich gefragt, ob es ausführlich genug ist. Kommt die „pluralistisch-monophysitische“ Anschauung zu ihrem Recht? Hat nicht auch sie die Einheit des λόγος ἑνσαρκος mit dem Vater in ihrer Weise gewahrt? Hat nicht auch sie zumeist sich gescheut, den λόγος als solchen in all die ἀνθρώπινα des menschlichen Lebens Jesu zu verflechten? Und verdienen nicht die Vorstellungen der *simplices* neben denen der Theologen besondere Beachtung? Hingewiesen habe ich auf beides. Aber es hätte einerseits durch ein Eingehen auf die volkstümlichen Anschauungen, andererseits durch ausdrückliche Verfolgung der Entwicklungslinie, die von Justin über Origenes zu den Synodalen von 268, zu Arius und den Eusebianern führt, genauer dargelegt werden können. Ich habe auch deshalb davon abgesehen, weil diese Dinge im allgemeinen bekannt sind. Wer dennoch hier einen Mangel empfindet, den bitte ich überzeugt zu sein, daß auch ich mich nur freuen werde, wenn meine Arbeit nach dieser Seite hin ergänzt wird. Ich weiß, daß sie nicht nur da der Ergänzung und Nachprüfung bedarf. — Vergessen habe ich einen (in diesem Buche allerdings nicht nötigen, aber doch zweckmäßigen) Hinweis darauf, daß der schon bei Diodor hervortretende Gegensatz der jüngeren Antiochener gegen Paul von Samosata sich aus ihrer jüngnicänischen Orthodoxie erklärt. Diese erweist sich auch hier als eines der wichtigsten dogmengeschichtlichen Entwicklungsergebnisse. Die Antiochener haben ihren eigenen Traditionen das Grab gegraben, als sie die pluralistische Trinitätslehre der Origenisten billigten. Denn deren Sieg war die Vorbedingung dafür, daß in der Christologie die monophysitischen Tendenzen zur Herrschaft kamen.

Hier würde sich sogleich der unten (S. X) folgende Schlußsatz anschließen, hätte sich nicht das Vorwort, als es zur Korrektur mir vorlag, als ergänzungsbedürftig erwiesen. Denn, bevor ich die Korrektur aus der Hand gab, griff ich zu einem neuen Buche über Apollinaris, das von einem englischen Freunde, Rev. Dr. John G. Tasker, mir zugesandt war: *Charles E. Raven (D. D., sometime Fellow and Lecturer in Theology, Emmanuel College, Cambridge), Apollinarism. An essay on the christology of the early church, Cambridge, University-Press, 1923 (IX u. 312 S.; Vorrede vom Juli 1923).* Hier überraschte mich eine ziemlich umfangreiche Behandlung des Paulus von Samosata (S. 41—85) und (S. 50, Anm. 2, und S. 61, Anm. 2) ein Hinweis auf eine „Sammlung und Anordnung“ der ihn betreffenden Fragmente in Band XIX des *Journal of theological Studies* (1918). Beides machte eine nachträgliche Erweiterung des Vorworts nötig, und die Beschaffung des infolge des Krieges und unserer Finanznot in unsern Bibliotheken fehlenden Jahrgangs 1918 des *Journal* forderte Zeit.

Das stark dogmatisch interessierte Buch von C. E. Raven ist für die allerneueste Dogmengeschichte bedeutsamer als für die altkirchliche. *Those conclusions*, so sagt der Verfasser in der Vorrede von dem, was in dogmatischer Hinsicht ihm sich ergeben hat, *will certainly be regarded by orthodox critics as dictated by „modernist“ prejudice. In view of this it is well to state plainly that when the task was begun I was myself an Apollinarian in the sense that I accepted belief in the impersonal humanity of our Lord. It was only as the investigation continued that the evidence forced me to the conviction that Apollinarism both in its ancient and its modern form was untenable and to the acceptance of Professor Bethune-Baker's* (für mich literarisch nicht nachweisbarem) *verdict that „Paul of Samosata had behind him a genuine historical tradition to which in our reconstruction of doctrine we must return“.* Das mag erinnern an den Schluß der schon von Tixeront (*Histoire des dogmes* I, 428) genannten, in Einzelheiten anregenden Abhandlung von A. Réville (1829—1906): *La christologie de Paul de Samosate (Bibliothèque de l'école des hautes études, sciences religieuses VII, 1896, S. 189—208): L'unitarisme moderne salue en Paul de Samosate un de ses*

l'ontains précurseurs. Aber es ist von dem anglikanischen Theologen anders gemeint, als von dem „liberalen“ Franzosen. Sein Buch schließt: *Jesus is Very Man; Apollinarism, whether in its technical or its orthodox shape, is false alike to the facts of His life and to the records of the apostolic impression of Him. Brilliant as was the work of the great Laodicene, and ingenious as are the devices by which he substantiated his error, we cannot but admit that the postulates upon which his Hellenic theology was based were mistaken, and that the method of deduction by which it proceeded is no longer possible for us. History not mythology must be our starting-point: we must begin with what we know, rising from the recognition of the Very Man to the acknowledgment and interpretation of the Very God. And Theodore, like his rival dishonoured and condemned by lesser men, may help to show us the way.* Dogmatisch gehe ich, wie viele deutsche Theologen, längst ähnliche Wege, wenn auch ohne von Apollinaris mehr als negativ gelernt zu haben. Und ich freue mich, daß solche Urteile in der anglikanischen Kirche sich geltend machen; mein Büchlein *Nestorius and his place in the history of christian doctrine* (Cambridge, 1914) leistet ihnen gern Helferdienste. Auch in dogmengeschichtlicher Hinsicht kann ich mit andern Dogmenhistorikern der deutlichen Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen Paul von Samosata und den spätern Antiochenern einerseits und andererseits Apollinaris und der ihm verwandten orthodoxen Christologie nur zustimmen. Aber bei Raven's Auffassung der Lehrweise Pauls von Samosata selbst bin ich nicht in der gleichen Lage. Der Samosatener erscheint auch bei Raven als dynamistischer Monarchianer, und zwar (auf Grund wunderlicher dogmengeschichtlicher Konstruktionen über die Bedeutung und Verbreitung des Ebionitismus) als wissenschaftlicher Gestalter altebionitischer Schultraditionen, in denen noch später auch der Verfasser der *Acta Archelai* und Aphraates standen. Die bewußte Förderin dieser Theologie soll Zenobia gewesen sein. *It is not unlikely, so meint Raven, that Zenobia was herself a Jewess either by birth or by religion. . . . At any rate it is recorded in the Talmud that she showed marked favour to the Rabbis* (vgl. unten S. 26!) *and with*

them (!) encouraged no doubt an Ebionite or Judaizing Christianity (S. 47f.). Wie hier, so versagt die Gelehrsamkeit R.'s nicht selten. Es sind auch die urkundlichen Quellen für die Erkenntnis der Lehre des Samosateners nicht ausreichend verwertet; die Fragmente der λόγοι πρὸς Σαβίτον werden vor zuverlässigeren Zeugen ungebührlich bevorzugt. Der ganze Abschnitt des sonst rühmlichen R.'schen Buches über Paul von Samosata hat mir bestätigt, daß der Versuch, für die Würdigung dieses vielverurteilten Mannes eine zuverlässige Grundlage zu schaffen, sehr an der Zeit ist.

Daß die von C. E. Raven benutzte Abhandlung im *Journal of theological Studies* diese Grundlage nicht geliefert haben könne, erschloß ich aus den Mängeln seiner Ausführungen. Dennoch bin ich überrascht worden, als ich durch die Freundlichkeit der *Delegates of the Clarendon Press*, für die ich auch hier verbindlichst danke, Heft 1 u. 2/3 des vol. XIX des *Journal of theological Studies* (Oktober 1917 und January and April 1918) erhielt. Zwei an Wert verschiedene Empfindungen drängten sich mir auf. Ich freute mich, ehrlich gestanden, daß meinem Buche nichts vorweggenommen war; aber zugleich war ich auch erschrocken darüber, wie gering das Maß der Übereinstimmung in bezug auf kritische Methode und dogmengeschichtliche Voraussetzungen zwischen zwei kirchengeschichtlich arbeitenden evangelischen Theologen gegenwärtig noch sein kann. Daß die Arbeit, die das *Journal* bietet, nicht das ist, was man nach Raven's Angabe vermuten muß: „the most recent collection of the sources for our knowledge of Paul's system“, schließt freilich für ihren Verfasser, Rev. H. J. Lawlor, D. D., keinen Vorwurf ein; es ist nur ein Zeichen dafür, daß Dr. Raven die hier in betracht kommenden „Quellen unserer Kenntnis“ unvollkommen übersah oder an den beiden angeführten Stellen seines Buches mit sehr flüchtiger Formulierung zufrieden gewesen ist. Dr. Lawlor's Arbeit trägt den Titel „*The Sayings of Paul of Samosata*“ und beschränkt sich, allerdings zum Schaden der Sache (vgl. unten S. 123f.), darauf, aus dem Synodalbrief von 268, den Disputationsakten und andern Quellen „die uns erhaltenen“ Äußerungen Pauls von Samosata unter z. T. ausführlicher Rechtfertigung der Anordnung zusammenzustellen (S. 20—41) und auf Grund dieser

„dicta“ des Häretikers „die Hauptlinien seiner Lehrweise“ aufzuweisen (S. 41—45). Aber die „Sammlung“ läßt selbst das wichtigste Fragment (Nr. 23 meiner Reihe, vgl. unten S. 340) unbeachtet und verwertet andererseits mehrfach „Nachrichten“, die ich für unbrauchbar halte; die Anordnung erfolgt vielfach auf Grund sehr anfechtbarer Erwägungen; und die Hauptlinien der Lehre Pauls sind m. E. an entscheidenden Punkten verzeichnet: „*It is plain that he held a Monarchianist doctrine —; the Word though impersonal was in some sense the Son of God —; the Word (!) existed τῷ προορισμῷ —; he plainly held that the spirit was distinct from, and indeed inferior to, the Word —; Christ possessed the Logos as an attribute (κατὰ ποιότητα).*“ Auf eine Auseinandersetzung mit Dr. Lawlor glaube ich daher hier verzichten zu dürfen. Ich beschränke mich auf eine Übersicht über seine „Fragmente“. — Es sind im ersten Heft 18. Fragment I ist Nr. 24 meiner Reihe; es ist, obwohl die Interpunktion das nicht andeutet, anscheinend (vgl. S. 44) richtig verstanden. Fragment II, das nach L. in den Disputationsakten „wahrscheinlich“ folgte (*for Justinian seems to follow the order of his source*) ist = 13a, 25a (= 13b), 25b, 13c, 13d—k (= 5—9), 14a (= 10a), 14b (= 10b = 26a), 26b (= 14c = 11; doch da in indirekter Rede), 44 (Z. 5—9: τὸν λόγον — κύριος) und 15. Fragment III ist 16b; Lawlor schließt das συμβαίνειν in runde Klammern ein, die er da verwendet, wo nicht *ipsissima verba of Paul* vorliegen, und „paraphrasiert“: *If, as you say, Wisdom was united to Christ in the womb, this is consistent with the view that it was united to a human person (!).* Fragment IV ist 16c; V bringt in runden Klammern 17a (ἐτεροίαν — ἡμετέρας); VI, 1. 2. 3 entnehmen aus Nr. 12 meiner Reihe als Äußerung Pauls 12a: *Ex simplicibus fit compositum (!)*, 12c und 12e. Fragment VII, 1 sieht in dem m. E. fingierten σόφισμα Pauls (unten S. 150, Z. 5—10: εἰ μὴ — ἔξ ἐκείνης) eine wirkliche Äußerung des Samosateners; VII, 2 bietet in runden Klammern das unten S. 149, Z. 10—12 gedruckte Referat des „Hilarius“ (richtiger: der Homoiusianer), und die nachfolgenden Ausführungen bringen es fertig, die Mitteilungen des Athanasius und Hilarius über die Stellung Pauls zum ὁμοούσιος zu harmonisieren. Fragment VIII betrachtet die (in runde Klammern

eingeschlossenen) Schlußworte von 19a (μὴ δύο ὑφίστασθαι υἱούς) als *a repudiation of teaching imputed to Paul by Malchion*, und die Erläuterungen gehen, wie Turrianus und Routh (vgl. unten S. 137, Anm. 2), von der Annahme aus, daß in 19b *the Epistle confutes the heretic out of his own mouth*. Fragment IX, 1 stellt (in runden Klammern und unter Ausscheidung einiger Worte) aus Epiphanius den unten S. 162, 1 abgedruckten Satz samt dem, was ihm h. 65, 1 (ed. Petavius p. 608 AB) folgt (μὴ εἶναι δὲ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ. ἐλθόντα δὲ τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι) mit dem unten S. 162 Nr. 2. 4. 3 Wiedergegebenen zusammen; IX, 2: (αὐτὸν τὸν πατέρα εἶνα θεόν) stammt aus Epiphanius h. 65, 3, p. 609 B; IX, 3: (μετὰ τὸ γεγεννηθῆναι ὁφθέντα ἐν αὐτῷ τὸν λόγον καὶ πάλιν ἐν θεῷ ὑπάρχοντα ἄνω, ὡς ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπου λόγος) hat ebenda in h. 65, 8, p. 616 B, seine Heimat; IX, 4 (λόγον δὲ ἐνεργὸν — ὁ πατήρ) ist die zweite Hälfte des unten S. 139 unter II gedruckten Fragments 43, während dessen erste Hälfte (unten S. 139, II, Z. 1—6) als ein auf IX, 1—3 ruhendes Referat des „Athanasius“ angesehen wird. Von Fragment X sind 1 und 3 identisch mit den Paulianer-Fragmenten 45, 47 u. 48 (unten S. 163), 2 (τὸ ὃν εἶναι <τοῦ λόγου> κατὰ τὴν προφορὰν ἐστὶ) ist nach Epiphanius h. 65, 3, p. 609 C, formuliert. Als Fragment XI—XV folgen die von mir unter Nr. 37—41 gezählten und S. 339 abgedruckten Paul-Fragmente der *Doctrina*. Dr. Lawlor sagt von ihnen, sie seien *the surviving fragments of a work of Paul entitled πρὸς Σαβῖνον λόγοι*. Er fügt hinzu: *They were first* (vgl. unten S. 284) *printed by Mai (Nova collectio VII, 68), from a Vatican manuscript. It is not necessary to discuss the question of their genuineness. Harnack accepts them „in spite of their standing in the very worst company“.* Die letzten drei Fragmente (XVI—XVIII) sind die 3 Ebion-Fragmente der *Doctrina* (vgl. unten S. 284). Lawlor bemerkt zu ihnen nur: *The reasons given by Harnack for attributing them to Paul are scarcely convincing, though they certainly have points of contact with his teaching. I have thought it well, however, to include them in this collection.* — Berechtigter wäre eine Berücksichtigung der in Pitra's *Analecta sacra* IV veröffentlichten syrischen Fragmente (Nr. 27—35 meiner Reihe) gewesen.

Nachträglich sind sie in den „*Additional notes*“ des Heftes 2 (S. 115—120) so herangezogen, daß auch aus ihnen die *Sayings of Paul* herausgehoben werden. Fragment 31 meiner Reihe, in dem ausdrücklich auf eine Äußerung Pauls in Nr. 24 (Nr. I bei Lawlor) Rücksicht genommen wird, scheint dabei die Veranlassung zu dem nicht glücklichen Vorgehen gegeben zu haben, die syrischen Fragmente, mit einer Ausnahme, als Ergänzungen zu den verwandten unter den 18 der „*collection*“ des ersten Heftes zu behandeln. Der Hinweis in Nr. 31 kommt unter der Überschrift „Fragment I“ zunächst zur Erörterung. Danach wird zu „Fragment II“ aus der Nr. 32 meiner Reihe der ins Griechische rückübersetzte Satz: „ἦν ὁ λόγος ἐν ὧν τῷ ἀνθρώπῳ“ entnommen und als eine Äußerung Pauls gewürdigt, die nach dem ὡς ἐν νᾶϗ (Schluß von 26a und 14b) ihre Stelle gehabt habe, während 29a (vgl. unten S. 332, 17—20) als Bezugnahme auf diesen (das so ergänzte 14ab umfassenden) Abschnitt des „Fragment II“ gewürdigt wird. Bei der Übersetzung dieses Fragments 32 wird die Schwierigkeit des „*der winkte*“ (vgl. unten S. 90, Anm. 6) durch falsch nachbessernde Wiedergabe beseitigt: *as to whom (sc. Jesus Christ) he has indicated both that he was weary etc.* Unter der Überschrift „Fragment VI“ erscheinen die Äußerungen Pauls in Fragment 35 meiner Reihe als das *exact statement of Paul*, dessen „Wiedergabe durch Malchion“ Nr. VI der „*collection*“ gebracht hatte. Zur Ergänzung der 4 Wörter des „Fragment VIII“ (μὴ δύο ὑφίστασθαι υἱοῦς) wird dann Nr. 34 meiner Reihe als der *full text* der in diesen 4 Wörtern „zurückgewiesenen“ Äußerung Pauls mitgeteilt, ohne daß Lawlor, der, wie Martin, zu dem φησί ein „Malchion“ ergänzt (vgl. unten S. 242, Anm. 2), bemerkt, wie sehr dies Fragment 34 seine Auffassung von 19a b ins Unrecht setzt. Schließlich wird ein wirklich „neues“ Fragment, „Fragment XIX“ (*The Word when alone, while it was not incarnate, had need of the Holy spirit; and was passing under law*), aus Nr. 28 meiner Reihe herausgelesen.

Daß diese Sammlung der *Sayings of Paul of Samosata* die Forschung nicht mehr fördern kann, als C. E. Raven's Behandlung seiner Lehre, ist mir nicht zweifelhaft. Aber Dr. Raven wie Dr. Lawlor sind im praktischen Amte stehende Geistliche. Ich wollte, wir hätten in Deutschland viele Pastoren,

die so mitzuarbeiten versuchten! Mir würde man mit Recht Vorwürfe machen, wenn ich, nach fast 42jähriger akademischer Lehrtätigkeit, in diesem Buche nicht weiter geführt hätte, als jene beiden praktischen Theologen der anglikanischen Kirche. In welchem Umfange es mir gelungen ist, für die künftige Forschung über Paul von Samosata eine sichere Grundlage zu liefern, wird die nacharbeitende Kritik feststellen.

Berichtigungen der bei Durchsicht der Druckbogen mir aufgefallenen Versehen und störenden Druckfehler sowie einige Ergänzungen finden sich S. XX.

Halle (Saale), am 26. April 1924.

Loofs.

Inhaltsverzeichnis.

Kap. I. Die Überlieferung und das geschichtlich Feststellbare in bezug auf das äußere Leben des Paul von Samosata.

Seite

§ 1. Die Nachrichten des Eusebius und Hieronymus. 1—17

1. Einleitung, S. 1; 2a. Der Bericht der Kirchengeschichte Eusebs, S. 1; 2b. Die ihm eingefügten Auszüge aus dem Synodalbrief (Fragm. 1—4), S. 3; 2c. Die Quellen des Berichtes Eusebs, S. 9; 3a. Das geringe selbständige Wissen des Hieronymus über PvS, S. 11; 3b. Die Nachrichten der Chronik, S. 12; 4. Von Zenobia hat Euseb gar nichts berichtet, Hieronymus andere Dinge, als daß sie Beziehungen zu PvS gehabt habe, S. 13.

§ 2. Die sonstige Überlieferung über das äußere Leben des Paulus von Samosata. 18—20

1. Athanasius, Filastrius, Chrysostomus, Theodoret über PvS und Zenobia, S. 18; 2. Barhebraeus II und I über PvS und Zenobia, S. 19.

§ 3. Paul von Samosata und Zenobia. 20—34

1. Daß Zenobia Judenfreundin gewesen sei, ist verbreitete Überlieferung; daß sie Jüdin gewesen sei, ist seltenere Nebenform der Tradition; beide hängen zusammen mit der, daß PvS von ihr begünstigt sei, S. 20; 2. Zenobia war aber keine Jüdin, S. 22; 3. Auch keine Judenfreundin, S. 24; 4. Die falsche Überlieferung über ihr Verhältnis zum Judentum geht auf antiochenisches Gerede zurück, S. 26; 5. Der Ursprung des Geredes in seinen beiden Formen, S. 30; 6. Gönnerin des PvS war Zenobia wohl nur, weil sie nach seiner synodalen Verurteilung ihn nicht fallen ließ, S. 31.

§ 4. Die hinter den Nachrichten Eusebs stehenden Tatsachen. 35—60

1. Die Art der gegen PvS gehaltenen „Synoden“, S. 35; 2. Ihre Zweizahl, S. 42; 3. Ihre Zeit (264 und 268), S. 45; 4. Die Zeit der Vertreibung des PvS und die Zeit seines Amtsantritts, S. 51; 5. Sein vorbischöfliches Leben, S. 52; 6. Sein Leben und Treiben in seiner Bischofszeit, S. 53; 7. Das Vorgehen gegen PvS, S. 55.

Kap. II. Die Überlieferung über die Lehre des Paul von Samosata.

§ 5. Die Überlieferung aus der Zeit der anti-ebionitischen und anti-marcellischen Beurteilung des Paulus von Samosata. 60—67

1. Allgemeines. Die Perioden der Beurteilung des PvS, S. 60; 2. Die von dem Synodalbrief von 268 inaugurierte, durch Euseb verbreitete anti-ebionitische Beurteilung des PvS, S. 60; 3. Die von den Eusebianern aufgebraachte, von den Homoioisianern vertiefte antimarcellische Beurteilung des PvS, S. 63.

§ 6. Die Nachrichten des Apollinaris und seiner Schüler und die aus der Zeit der anti-nestorianischen Beurteilung des Paulus von Samosata. 67—92

1. Das Vorspiel der antinestorianischen Beurteilung des PvS: Apollinaris und seine Schüler, S. 67; 2. Die antinestorianische Beurteilung des PvS in der Contestatio des Euseb v. Dorylaeum (Fragm. 5—11), S. 68; 3. Die Beurteilung des PvS seitens der Antinestorianer bis Leontius, S. 72; 4. Die antinestorianische Würdigung des PvS durch Leontius (Fragm. 12—23), S. 76; 5. Die Nachwirkung dieser Beurteilung des PvS bei Justinian (Fragm. 24—26) und in der Folgezeit (Fragm. 27—36), S. 85.

§ 7. Nachrichten über Paulus von Samosata aus der Zeit des monotheletischen Streites und der Folgezeit. 92—94

1. Die antimonotheletische Beurteilung des PvS (Fragm. 37—41), S. 92; 2. Die Nachrichten aus der späteren Zeit der griechischen Kirche, S. 93.

Kap. III. Die zweifellos echten urkundlichen Quellen für die Erkenntnis der Lehrweise des Paulus von Samosata.

§ 8. Die Benutzung und Erschließung der urkundlichen Quellen durch die bisherige Forschung. 94—105

1. Die katholische Forschung von Baronius bis Tillemont und die von ihr benutzten echten und unechten urkundlichen Quellen, S. 94; 2. Die protestantische von Baier (1680) und Feuerlein (1741) bis zur 1. Auflage von Routh's *Reliquiae sacrae* (1814), S. 97; 3. A. Mai und die 2. Auflage von Routh, S. 102; 4. Pitra und A. v. Harnack, S. 103.

§ 9. Die auszuscheidenden unechten und die zunächst zurückzustellenden strittigen urkundlichen Quellen. 105—110

1. Als unecht auszuscheiden sind das angebliche Synodalsymbol von 268, von dem Fragm. 36 ein Teil ist, und die ep. prior und der Zehnfragenbrief des Dionysius von Alexandrien, S. 105; 2. Zunächst zurückzustellen sind der Hymenaeusbrief und die Fragmente der λόγοι πρὸς Σαβίτιον, weil über ihre Echtheit erst nach Untersuchung der Lehrweise des PvS und seiner Gegner geurteilt werden kann, S. 108.

§ 10. Die dem Synodalbrief und den Disputationsakten zuzuweisenden Fragmente. 110—133

1. Einige der in Kap. II aufgezählten Fragmente stammen, ihrem Lemma nach, in erkennbarer Reihenfolge, aus dem Synodalbrief von 268, S. 110; 2a. Als Herkunftsort anderer Fragmente bezeichnen die Lemmata die Disputation mit Malchion, als die anderer die *ὑπομνήματα*; aber die *ὑπομνήματα* sind die Disputationsakten, S. 112; 2b. Alle im Synodalbrief gebrachten oder kritisierten Äußerungen des PvS und alle mit ihnen identischen sonstigen Fragmente sind daher in den Disputationsakten zu Hause, S. 115; 2c. Alle in den Fragmenten 1—35 erhaltenen Äußerungen des PvS stammen letztlich aus den Disputationsakten; aber sie können z. T. unmittelbar den verlorenen Teilen des Synodalbriefes entnommen sein, S. 117; 3. Diese Möglichkeit ist bei einigen Fragmenten als Wirklichkeit zu erweisen, S. 118; 4. Die zweifellos durch

den Synodalbrief übermittelten Äußerungen des PvS müssen als „Fragmente des Synodalbriefs“ gelten; Verteilung der Fragmente 1—35 auf den Synodalbrief und die Disputationsakten, S. 123; 5. Die Anordnung der Fragmente des Synodalbriefs, S. 126; 6. Die Anordnung der Fragmente der Disputationsakten, S. 127; 7a. Die Echtheit der Fragmente nach Ausweis der äußern Kritik, S. 129; 7b. Nach Ausweis der innern Kritik, S. 131; 8. Die Frage ihrer textlichen Integrität, S. 132.

§ 11. In Berichtform überlieferte Äußerungen Pauls von Samosata, seiner Richter und seiner Anhänger. 133—164

1. Ausscheidung der Berichte, hinter denen keine Benutzung urkundlichen Materials steht, S. 133; 2. Eine durch Apollinaris vermittelte Äußerung des PvS (Fragm. 42), S. 134; 3. Eine durch die libri c. Apoll. des „Athanasius“ gebrachte Zusammenstellung von Sätzen des PvS (Fragm. 43), S. 138; 4. Katenen-Nachrichten, S. 143; 5. Die Nachricht der Homoiousianer, daß die Synodalen von 268 den Sohn *οὐσίαν ἐκάλεισαν*, S. 146; 6a. Die homoiousianische Nachricht, die Synode von 268 habe das *ὁμοούσιος* verworfen, kann nur geprüft werden, wenn zugleich die tatsächliche Stellung des PvS und seiner Richter zum *ὁμοούσιος* erörtert wird, S. 147; 6b. PvS hat das *ὁμοούσιος* gelehrt, S. 148; 6c. Die Verwerfung des *ὁμοούσιος* durch seine Richter ist schwerlich eine ausdrückliche gewesen, S. 153; 7. Über eine Äußerung der Paulianer erfahren wir etwas durch „Athanasius“, or. IV c. Arianos (Fragm. 44), S. 158; 8a. Epiphanius hat bei dem, was er dem PvS nachsagt, urkundliches Material wahrscheinlich nicht benutzt, S. 161; 8b. Verlässlicher ist, was er über die Paulianer berichtet (Fragm. 45—49), S. 163.

Kap. IV. Kanon 19 von Nicaea und seine geschichtlichen Voraussetzungen.

§ 12. Der Sinn des Kanons. 164—180

1a. Der Wortlaut und die Absicht des Kanons im allgemeinen, S. 164; 1b. Im einzelnen ist zunächst beachtenswert, daß die Zugeständnisse an *παυλιανισαντες* gemacht werden, S. 168; 1c. Über das Maß

der Zugeständnisse kann die Forderung der Neutaufer nicht hinwegtäuschen, denn sie ist übernommen, S. 169; 1d. Das Maß der Zugeständnisse erklärt sich daraus, daß ein beträchtlicher Teil einer Paulianischen Sondergemeinde sich kurz vorher mit der katholischen Gemeinde verständigt hatte, S. 171; 2a. Diese außergewöhnlichen Verhältnisse weisen bei dem, was wir von den Paulianern wissen, nach Antiochien, S. 171; 2b. Aus antiochenischen Verhältnissen erklärt sich das große Maß des Entgegenkommens, S. 173; 2c. Auch die übernommene Forderung der Neutaufer, S. 175; 2d. Vielleicht auch der Ausdruck *παυλιανισαντες*, S. 178; 3. Jedenfalls ist anzunehmen, daß in Antiochien kurz vor Nicaea eine Verständigung mit einem großen Teile der Paulianischen Gemeinde angebahnt war, S. 179.

§ 13. Das Paulianische Schisma in Antiochien. . . 180—195

1. Es ist von einem Paulianischen „Schisma“ zu reden, S. 180; 2. Der Synodalbrief sah es kommen; und daß es bis 272 dauerte, ist zweifellos, S. 181; 3. PvS erhielt auch einen schismatischen Nachfolger, Lucian, der von dem Märtyrer zu unterscheiden ist, S. 182; 4. Dessen Nachfolger scheint der dem Hosius nahe getretene frühere dazische Bischof Paulinus gewesen zu sein, S. 186; 5. Das von hier aus wahrscheinliche Eingreifen des Hosius in die kirchlichen Verhältnisse Antiochiens macht die von E. Schwartz verteidigte antiochenische Synode vom Frühjahr 325 möglich; ist sie tatsächlich, so widerspricht das den gewonnenen Resultaten nicht, S. 193.

§ 14. Die Bedeutung des Kanon 19 von Nicaea und seiner geschichtlichen Voraussetzungen für die geschichtliche Würdigung des Paulus von Samosata. 196—201

1. PvS muß Anschauungen vertreten haben, die in Antiochien Tradition für sich hatten, S. 196; 2. Sie können von den damals sonst in der Kirche vorhandenen nicht so verschieden gewesen sein, wie die Synodalen von 268 es glaublich machen wollen, S. 197; 3. Die Verleumdungskunst der Synodalen wird vielleicht auch durch eine Einzelheit ins Licht gestellt: die „Syneisakten“ des PvS

können seine Diakonissen gewesen sein, S. 199; 4. Das Maß der Unglaubwürdigkeit der Synodalen von 268 wird am deutlichsten durch eine Untersuchung der Lehrweise des PvS, S. 201.

Kap. V. Die Lehrweise des Paul von Samosata und die seiner Richter nach den zweifellos zuverlässigen Quellen.

§ 15. Vorbemerkungen. 202—203

1. Was wir von der Lehrweise des PvS wissen, beschränkt sich auf seine Trinitätslehre und seine Christologie, S. 202; 2. Auch da ist uns das, worin er von seinen Gegnern abwich, deutlicher, als das, was er ebenso, wie sie, lehrte, S. 202; 3. Die fragmentarische Art der überlieferten Äußerungen des PvS fordert schon bei der Untersuchung seiner Lehrweise die Heranziehung von Parallelen, obwohl später (§ 21) von der Überlieferung, in der PvS stand, besonders zu sprechen ist, S. 203.

§ 16. Die Trinitätslehre des Paulus von Samosata. 203—236

1. PvS war nicht dynamistischer Monarchianer; er sprach von einem Logos, den er von Gott ausgegangen dachte; sein Logos war nicht der der Zeitphilosophie; war nicht *ἀνυπόστατος*, aber auch nicht *ἀδύποστατος*; doch ob der Logos ihm „eine unpersönliche Kraft“ war, kann erst durch Vergleiche festgestellt werden, S. 203; 2a. Für Tertullian ist der Logos eine substantiva res; fragt man, ob er ihn „persönlich“ dachte, so sind zwei Gedankenreihen zu unterscheiden, S. 211; 2b. Die pluralistisch-monophysitische Gedankenreihe im Denken Tertullians, S. 212; 2c. Die monotheistisch-dyophysitische, S. 212; 2d. Die Frage der „Persönlichkeit“ des Logos in beiden Gedankenreihen, S. 214; 3. Marcells Gedanken hierüber; PvS wird ähnlich gedacht haben wie Marcell und Tertullian in der zweiten Gedankenreihe, S. 216; 4a. Logos und Sophia erscheinen bei PvS vielfach wie Wechselbegriffe; aber sie sind selbst vor Pfingsten begrifflich unterschieden: die Sophia ist der Geist, S. 218; 4b. Das Verhältnis von Logos und Geist; PvS hat schon nach Ausweis der Fragmente wahrscheinlich einen ähnlichen ökonomisch-trinitarischen Monotheismus vertreten, wie Marcell und Tertullian, S. 221; 5. Dafür sprechen vier weitere Zeugnisse:

das des Epiphanius, das des Leontius, das der legatio Eugenii und das der Glaubensformel des Gregorius Thaumaturgus, S. 230.

§ 17. Die Christologie des Paul von Samosata. 236—257

1. Die Christologie zeigt, ob die ökonomisch-trinitarischen Gedanken reinlich festgehalten, oder, wie bei Tertullian und Marcell, von andersartigen Einflüssen durchkreuzt sind, S. 236; 2. Daß bei PvS die ökonomisch-trinitarischen Gedanken durch dynamistisch-monarchianische beeinflußt waren, folgt noch nicht daraus, daß er das Göttliche in Christus als πνεῦμα bezeichnete; entscheidend ist, wie er das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen dachte, S. 240; 3. Wichtig dafür ist zunächst, daß er den Sohnesbegriff auf den συναφθεῖς τῇ σοφίᾳ ἄνθρωπος beschränkte, S. 242; 4. Die συνάφεια dachte er nicht als ἔνωσις οὐσιώδης, S. 243; 5. Er dachte sie als ἐνοίκησις des Logos κατ' ἐνέργειαν bei gleichzeitigem Einwohnen seines Geistes in Jesus, S. 248; 6. Das Maß der so hergestellten Einheit, die Geburt Jesu aus dem Geist und sein Vorherbestimmtsein für den Empfang der besondern χάρις unterschied die ἐνοίκησις bei ihm von der in allen andern, S. 253; 7. Dennoch scheint die Christologie des PvS auf eine dynamistisch-monarchianische Färbung seiner Gedanken hinzudeuten, S. 255.

§ 18. Die Lehranschauung Malchions und des Synodalbriefs von 268. 258—264

1. Daß man hier in den Kreis des Origenes kommt, macht schon die Beteiligung hervorragender Origenisten bei dem Vorgehen gegen PvS wahrscheinlich, S. 258; 2. Das Wenige, was wir über die Trinitätslehre Malchions wissen, paßt dazu, S. 258; 3. Ebenso seine den Apollinarismus vorwegnehmende Christologie, S. 259; 4. Dem PvS gegenüber stieß origenistische, hellenistische Theologie mit älteren Traditionen zusammen, S. 262.

Kap. VI. Die bisher strittigen urkundlichen Quellen.

§ 19. Der Hymenaeusbrief und seine Bedeutung für die Erkenntnis der Lehrweise des Paul von Samosata. 265—283

1. Die Entscheidung der Echtheitsfrage bleibt auch nach Auffindung einer Hs der innern Kritik;

denn der cod. Coisl. und der der editio princeps zugrunde liegende zeigen eine gleichmäßig schlechte Überlieferung des Textes, S. 265; 2. Drei Stellen zeigen unabhängig vom Gedankengang, daß der Text beider Hss Lücken hat: 2a. die erste, S. 266; 2b. die zweite, S. 268; 2c. die dritte, S. 269; 3. Der Gedankengang des Briefes: 3a. Abschnitt 1, S. 270; 3b. Abschnitt 2—6, S. 271; 3c. Abschnitt 7 u. 8, S. 272; 3d. Abschnitt 9, S. 273; 3e. Abschnitt 10, S. 276; 4a. Für die Echtheit des Briefes sprechen entscheidende Gründe, S. 276; 4b. Die geltend gemachten Gegengründe schlagen, näher untersucht, ins Gegenteil um, S. 279; 5. Eine Abschrift des Briefes war wahrscheinlich dem Synodalbrief beigegeben, S. 281; 6. Die Bedeutung des Briefes für die Erkenntnis der Lehrweise des PvS, S. 282.

§ 20. Die „Fragmente“ der λόγοι πρὸς Σαβῖνον. . 283—293

1. Die Echtheit ist fraglicher geworden in dem Maße, in dem die Überlieferung übersehbar ward, S. 283; 2. Daß die λόγοι πρὸς Σαβῖνον traditionslos sind, ist kein entscheidender Grund für die Unechtheit, S. 285; 3a. Aber die Zitate, in deren Mitte sich diese Fragmente befinden, verdächtigen sie, S. 286; 3b. Zumal durch die in ihnen wie in den Fragmenten der λόγοι πρὸς Σαβῖνον hervortretende Aufdringlichkeit der monotheistischen Formeln, S. 287; 3c. Es läßt sich auch nicht wegerklären, daß die PvS-Fragmente spätere Terminologie vertragen, S. 287; 3d. Sie zeigen auch bei PvS charakteristische Gedanken, die am Platze wären, nicht, wohl aber ihm fremde, S. 291; 4. Doch mag der Fälscher der „Fragmente“ echte Äußerungen des PvS für seine Zwecke zurecht gemacht haben; ausscheidbar ist aber das Echte nicht, S. 291.

Kap. VII. Zur dogmengeschichtlichen Würdigung des Paul von Samosata.

§ 21. Die Tradition, in der Paul v. Samosata stand. 293—310

1. Daß PvS in einer Tradition stand, läßt sich mit neuen Argumenten dartun, S. 293; 2. Zunächst zeigt das sein Verhältnis zu Eustathius: 2a. Dessen Christologie, S. 295; 2b. Dessen Trinitäts- und Inkarnationslehre, S. 296; 2c. Dessen Geistlehre, S. 297; 2d. Dachte Eustathius ökonomisch-trinitarisch wie PvS?, S. 300; 3. Die Verwandtschaft der Gedanken des Eustathius und des PvS muß, wie beider Ver-

hältnis zu Marcell und Tertullian beweist, auf Traditionszusammenhang ruhen, S. 301; 4. Das bestätigt Theophilus von Antiochien: die bei ihm nachweisbare Trias, Gott, Logos, Geist, gehört einer Tradition an, die auch Tertullian und Irenaeus erreicht hat, S. 303; 5. Sie stellt eine durch Prov. 8, 22 und Sap. 7, 22 gestaltete Form der ökonomisch-trinitarischen Gedanken dar und muß bis 150—170 zurückgehen, S. 309.

§ 22. Die Stellung des Paulus von Samosata in der Dogmengeschichte. 311—322

1. Die Sophia-Form der ökonomisch-trinitarischen Gedanken ist jünger als die Pneuma-Form, S. 311; 2. Daß aber die ökonomisch-trinitarischen Gedanken des PvS viel Archaisches haben, zeigt zunächst seine nicht philosophische Logoslehre, S. 312; 3. Zeigt weiter seine Auffassung der Gottessohnschaft, S. 314; 4. Ferner seine streng „dyophysitische“ Christologie, S. 315; 5. Endlich der streng monotheistische Charakter seiner ökonomisch-trinitarischen Gedanken, S. 317; 6. Und deren energetische Auffassung der Menschwerdung ist kein Gegengrund, S. 318; 7. Aber die auch bei ihm ins Metaphysische umgebogene Gestalt der (rein heilsgeschichtlich uralten) ökonomisch-trinitarischen Gedanken gibt auch seinem Denken schon hellenistische Färbung, S. 320.

Kap. VIII. Texte.

Vorbemerkungen.	323
A. Der Hymenaeusbrief.	324—330
B. Die Fragmente des Synodalbriefes . . .	330—334
C. Die Fragmente der Disputationsakten. .	334—337
D. Fragmente, bei denen ihre Herkunft aus dem Synodalbrief oder ihre Stellung in ihm nicht sicher festgestellt werden kann.	337—338
E. Fragmente der Paulianer.	338
F. Die Fragmente der λόγοι πρὸς Σαβίνον. .	339

Register.

A. Nachweisung der Fragmente.	340—341
B. Verzeichnis von Namen und Abkürzungen. .	341—346

Berichtigungen und Ergänzungen.

- S. 18, Anm. 2, ist hinzuzufügen: Vgl. das „*πρωτότατο αὐτοῦ Ζηνοβία Ἰουδαία*“ in dem MSG 26, 1293 B gedruckten „Fragment des Athanasius“, das richtiger als Referat eines Späteren aufzufassen sein wird.
- S. 49, Z. 5 v. u. lies statt 1. Sept. 428 bis Ende August 429: 1. Sept. 268 bis Ende August 269.
- S. 91 in Anm. 3 ist „nicht für *ὀδοιπορεῖν*, sondern“ zu streichen. (Wäre *ὀδοιπορεῖν* nicht Druckfehler, so würde es hinter „fuisse“ gestellt sein. Das Praesens könnte zwar vielleicht als allgemeinerer Hinweis auf den entsprechenden griechischen Stamm verstanden werden, bleibt aber doch besser ganz aus dem Spiel).
- S. 150, Anm. 4, ist hinzuzufügen: Vgl. das S. 18, Anm. 2, erwähnte Referat, MSG 26, 1293 B.
- S. 157, Z. 12 v. o. statt: „über der“ lies: über das.
- S. 204, Anm. 1, Z. 8 ist bei „*Histoire des dogmes*“ hinzuzufügen: I.
- S. 255, Anm. 1, ist hinzuzufügen: Daß innerhalb der „Werke des Athanasius“, in der „*expositio fidei*“ (c. 3 u. 4, MSG 25, 201 B), in dem Konglomerat des „*sermo major de fide*“ (c. 21, MSG 26, 1274 CD) und in einem zu ihm gehörigen Zitat des Facundus (MSG 26, 1259 C) dieselbe Erklärung von Prov. 8, 22 sich findet, bestätigt nur, daß hier nicht Athanasius redet (vgl. Stülcken, S. 23—40, und K. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freiburg i. B. 1899, S. 104—123). Athanasius konnte zwar in seiner, immer wieder in der oratio II c. Arianos sich verratenden Verlegenheit gegenüber diesem Schriftwort der Eustathianisch-Marcellischen Anschauung gelegentlich sich nähern (or. II, 56 u. 61, MSG 26, 265 C u. 276 f.), scheint sie also gekannt zu haben; aber er hat, wie viele andre Erörterungen der ihm fatalen Stelle zeigen, sich nicht in ihre Bahnen ziehen lassen. Die „*expositio*“ und die andern in dem „*sermo major de fide*“ verwerteten Schriften gehören m. E. dem Traditionskreise des Eustathius an; ja, die „*quadringenti anni*“ in dem Facundus-Zitat (MSG 26, 1259 D; Hoss S. 122) weisen über dessen eigne Lebenszeit nicht hinaus (vgl. Marcell, fragm. 115, S. 209, 23f.).
- S. 274, Z. 12 ff. v. u. ist zu lesen: wird nur zur Erklärung des *πνεῦμα προσώπου* im ersten Zitat unmittelbar nach diesem usw.

Kap. I. Die Überlieferung und das geschichtlich Feststellbare in bezug auf das äußere Leben des Paul von Samosata.

§ 1. Die Nachrichten des Eusebius und Hieronymus.

1. Der Hauptzweck dieser Arbeit ist, zusammenzustellen, zu prüfen und zu ordnen, was von Paul von Samosata¹, von den gegen ihn gehaltenen Synoden und von seinem Hauptgegner Malchion erhalten ist. Doch kann über die Echtheit manches überlieferten Textes oder Textbruchstückes nur dann geurteilt werden, wenn zuvor die Lehrweise des PvS auf Grund des zweifellos sicheren Materials untersucht ist. Diese dogmengeschichtliche Untersuchung aber setzt so mannigfach eine Kenntnis der Überlieferungsgeschichte und die Feststellung von Ereignissen und Beziehungen des äußeren Lebens des PvS voraus, daß auch diese Dinge von der Behandlung nicht ausgeschlossen werden konnten. Ich beginne daher mit dem, was über das äußere Leben des PvS überliefert ist und auf Grund des Überlieferten festgestellt werden kann.

2a. Den ältesten, auch den am längsten schon bekannten und zugleich ausgiebigsten Bericht haben wir in Eusebs Kirchengeschichte². Sie erzählt, 1. daß Paulus, ὁ ἐκ Σαμοσάτων, ungefähr in der Zeit, da in Rom Dionysius dem Sixtus folgte³ — der Amtsantritt des Dionysius am 22. Juli 259 ist eines der sichersten Daten der Kirchengeschichte jener Zeit⁴ —, Bischof

1 Im Folgenden: PvS. 2 7, 27–30, ed. E. Schwartz, GchS, Eusebius, Bd. II, Teil I–III, Leipzig 1903–09; hier II, 702–705.

3 Vgl. zu dem ἐν τούτῳ dieser Stelle (7, 27, 1, II, 702, 2) A. Harnack, Geschichte der altkirchlichen Literatur bis Eusebius (im Folgenden: LG), Teil II, Die Chronologie usw., 1, S. 18, Nr. 30. 4 Vgl. R. A. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, Kiel 1869, S. 224 und Harnack, LG II, 1, S. 155f., Anm. 2.

von Antiochien geworden sei, 2. daß PvS Jesum der Natur nach für einen gewöhnlichen Menschen gehalten, die Häresie Artemons erneuert habe¹, 3. daß deshalb Dionysius von Alexandrien zu einer Synode (in Antiochien) eingeladen sei, jedoch durch Alter und Leibesschwachheit am Kommen verhindert, nur brieflich seine Meinung über die Streitfrage geäußert habe, 4. daß aber „die übrigen Hirten der Kirchen“, unter denen Firmilian von Caesarea in Kappadozien, die Brüder Gregorius (Thaumaturgos) und Athenodorus aus Pontus, Helenus von Tarsus, Nikomas von Ikonium, Hymenaeus von Jerusalem, Theoteknus von Caesarea (in Palästina) und Maximus von Bostra die hervorragendsten gewesen seien, mit Presbytern und Diakonen in Antiochien sich eingefunden hätten und sämtlich κατὰ καιροῦς διαφόρως καὶ πολλάκις² zusammengetreten seien, 5. daß es bei jeder Zusammenkunft (καθ' ἐκάστην σύνοδον) viel Rederei und Fragerei gegeben habe (λόγοι καὶ ζητήσεις ἀνεκινούντο), weil PvS und seine Anhänger (οἱ ἀμφὶ τὸν Σαμοσατέα) ihre Heterodoxien verborgen, die andern aber sie ans Licht zu ziehen sich bemüht hätten, 6. daß in dieser Zeit³ Dionys von Alexandrien im 12. Jahre des Gallienus (August 264—265)⁴ gestorben sei, 7. daß auf Gallienus — er starb im März 268⁵ — Claudius, und auf diesen, als er zwei Jahre regiert hatte (δεύτερον διελθὼν ἔτος), Aurelian als Kaiser gefolgt sei, und daß zu dessen Zeit eine letzte Synode (τελευταία σύνοδος) möglichst vieler Bischöfe (in Antiochien) versammelt und ὁ τῆς κατ' Ἀντιόχειαν αἰρέσεως ἀρχηγός exkommuniziert worden sei, nachdem der antiochenische Presbyter Malchion in einer — von Schnellschreibern nachgeschriebenen und noch damals (in Eusebs Zeit) vorhandenen — Disputation ihn entlarvt habe, 8. daß die versammelten Bischöfe ein gemeinsames, an Dionys von Rom und Maximus von Alexandrien adressiertes Schreiben in alle Provinzen verschickt und darin nicht nur ihre Bemühungen allen erkennbar gemacht

1 Diese letztere Angabe findet sich auch schon 5, 28, 1, I, 500, 3 f.

2 Über den Sinn dieser griechischen Worte vgl. unten S. 41 ff. 3 Zu dem ἐν τούτῳ dieser Stelle (7, 28, 3, II, 704, 2) vgl. Harnack, LG II, 1, S. 18, Nr. 31. 4 Vgl. E. Schwartz, Eusebius II, Bd. III, 5 und S. 3, Anm. 2; Tillemont, Histoire des empereurs, éd. de Venise, III, 296. 5 H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I, Gotha 1883, S. 840: 4. März: Tillemont a. a. O. III, 360: ca. 20. März.

hätten, sondern auch des Pvs verdrehte Irrlehre und die überführenden Anklagen und Fragen (ἐλέγχους τε καὶ ἐρωτήσεις), die sie ihm gegenüber aufgeworfen hätten, und auch das ganze Leben und Wesen des Mannes dargelegt hätten, 9. daß Pvs dem von der Synode an seiner Statt zum Bischof bestellten Domnus das Kirchenhaus nicht habe überlassen wollen¹, jedoch nach der Entscheidung Aurelians, daß denen das Haus zu überweisen sei, mit denen die Bischöfe in Italien und Rom in brieflichem Verkehr stünden, schimpflich durch die weltliche Gewalt aus der ἐκκλησία² verjagt sei.

2b. Einen unlöslichen Bestandteil des Eusebianischen Berichtes bilden die Auszüge aus dem Synodalschreiben der τελευταία σύνοδος, die Euseb zwischen Nr. 8 und Nr. 9 der eben aufgeführten Berichtreihe einfügt; und schon deshalb, aber auch aus mehreren anderen Gründen, ist es nötig, diese Auszüge, obwohl sie urkundliches Material sind, schon hier heranzuziehen. Ich gebe sie in deutscher Übersetzung³:

¹ In dem μηδαμῶς ἐκστῆναι τοῦ τῆς ἐκκλησίας οἴκου θέλοντος (7, 30, 19; II, 714. 3f.) wird ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος schwerlich auf das Kirchengebäude gedeutet werden dürfen, obwohl es oft so verstanden ist (Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer I. 1882 s. v. „Dom“; H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1912, II, 57, Anm. 2). Denn Pvs wohnt anscheinend in diesem Hause, und Euseb hält 10, 4, 14, II, 867, 6, προσευκτήρια und οἶκοι, wie es scheint, auseinander. Gewiß ist freilich οἶκος τῆς ἐκκλησίας auch nicht die „bischöfliche Wohnung“ (Euseb's Kirchengesch., deutsch von Stigloher, Kempten 1870, S. 472). Diese und die „Kirche“, die Hauptkirche Antiochiens, die μεγάλη ἐκκλησία (vgl. S. 6, Anm. 3), werden ein Gebäude oder eine Gebäude-Anlage gebildet haben. Ob auch die ναῶν οἶκοι de mart. 11, 28, II, 945, 25, und alle Stellen, in denen Euseb ἐκκλησιῶν οἶκοι erwähnt (vgl. E. Schwartz im Wortregister s. v. οἶκος), so zu deuten sind, mag dahingestellt bleiben. ² Nach dem Zusammenhange kommt zunächst nur die Vertreibung aus dem „Kirchenhause“ in Frage. Doch wenn Aurelian, der heidnische Kaiser, den die inneren Angelegenheiten der Kirche doch nichts angingen, diese, und nur diese, angeordnet hätte, so würde Eusebius nur dann so haben schreiben können, wie er geschrieben hat, wenn er bei seinen Lesern die (falsche) Vorstellung hätte erwecken wollen, Aurelian habe den Pvs aus der katholischen Kirche herausgejagt. Wahrscheinlich ist das m. E. nicht. Möglich aber ist, daß Aurelian den Pvs „aus der Gemeinde vertrieb“, indem er (aus politischen Gründen) ihn aus der Stadt auswies (vgl. unten S. 59f.). ³ Die deutschen Übersetzungen von F. A. Stroth (Quedlinburg 1777,

1 Dem Dionysius (von Rom) und Maximus (von Alexandrien) und all unsern Amtsgenossen auf Erden, Bischöfen und Presbytern und Diakonen, und der ganzen katholischen Kirche unter dem Himmel als unsern geliebten Brüdern senden wir, Helenus (von Tarsus) und Hymenaeus (von Jerusalem) und Theophilus und Theoteknus (von Caesarea) und Maximus (von Bostra), Proklus, Nikomas (von Ikonium), Aelianus und Paulus und Bolanus und Protogenes und Hierax und Eutychius und Theodorus und Malchion und Lucius und all die übrigen Bischöfe, Presbyter und Diakonen mit uns, die in der Nachbarschaft in Stadt und Land wohnen, und die Gemeinden (ἐκκλησίαι) Gottes einen Gruß im Herrn.

2 Dem fügen sie nach wenigem Folgendes an:

Wir wandten uns mit Brief und Einladung zwecks Heilung der todbringenden Lehre an viele Bischöfe, auch in der Ferne, so auch an Dionys, den Bischof von Alexandrien, und an Firmilian von Kappadozien, die beide nun zu den Seligen gehören. Der erstere von ihnen sandte auch Botschaft nach Antiochien, würdigte aber den Anführer der Irrung (τὸν ἡγεμόνα τῆς πλάνης) weder einer Anrede, noch schrieb er ihm persönlich; sein Brief, von dem wir auch eine Abschrift beigefügt haben, galt der ganzen Gemeinde (παροικία). Firmilian, der auch zweimal hierher gekommen ist, hatte zwar gegenüber den Neuerungen jenes Mannes ein ablehnendes Urteil — das wissen und bezeugen wir, die wir dabei waren, und viele andere wissen es mit uns —; da er (PvS) aber Sinnesänderung versprach, glaubte und hoffte er (Firmilian), die Sache werde, ohne daß unsere Religion deshalb verlästert würde, in die nötige Ordnung kommen, und hielt zurück (ἀνεβάλετο), betrogen von dem, der auch seinen Gott und Herrn verleugnete und dem Glauben, den auch er früher hatte, nicht treu geblieben war. Auch jetzt wollte Firmilian, da er durch Erfahrung über seine (des PvS) gottverleugnende Schlechtigkeit

I, 585 ff.), von A. Closs (Stuttgart 1839, S. 273 ff.) und von M. Stigloher (vgl. oben Anm. 1; S. 467 ff.) sowie die (an Stigloher sich anschließende) Wiedergabe des oben S. 5 ff. mit Nr. 3 bezeichneten Abschnitts bei A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 3 Aufl., Leipzig 1915, II, 129 ff., habe ich absichtlich erst nachträglich verglichen.

belehrt worden war, in Antiochien sich einfinden, kam auch bis Tarsus. Aber, während wir inzwischen zusammengekommen waren, ihn herbeiriefen und warteten, bis er käme, fand sein Leben den Abschluß.

Abermals nach anderem beschreiben sie die Lebensart jenes Menschen 3 mit folgenden Worten:

a) *Weil er nun aber, der Glaubensregel sich entziehend, a zu falschen und verkehrten Lehren übergegangen ist, liegt keine Notwendigkeit vor, das Tun des nun draußen Stehenden einer Beurteilung zu unterziehen. Was geht es uns nun an, daß er, der früher in Dürftigkeit und Bettelarmut lebte und irgendwelchen Wohlstand weder von seinen Vorfahren ererbt, noch durch Geschicklichkeit oder irgendeine Erwerbstätigkeit sich erworben hatte, jetzt zu übermäßigem Reichtum es gebracht hat — durch Gesetzwidrigkeiten und Kirchenräubereien und durch das, was er von den Brüdern fordert und erpreßt, indem er die, denen Unrecht getan ist, beschwätzt und ihnen für Geld Hilfe verspricht, sie aber im Stich läßt und so, ohne etwas geleistet zu haben, den Umstand, daß die in Händeln Steckenden bereit sind, für Befreiung von ihren Bedrängern Geld aufzuwenden, ausnutzt in der Meinung, die Religion sei eine Erwerbsquelle (1. Tim. 6, 5)! — Was geht es uns nun an, wie er, nach hohen Dingen trachtet (Rö. 12, 16) und sich überhebt, indem er weltliche Würden angenommen hat, lieber „Ducenarius“¹ als „Bischof“ genannt sein will*

1 „Ducenarius“ war ein Beamter (verschiedener Amtsstellung), der 200 000 Sesterzien (= 37 500 Gold-Mark) Gehalt erhielt; denn seit der Kaiserzeit war es Sitte geworden, den Rang der verschiedenen Prokuratoren durch ihre Gehaltsklasse auszudrücken (vgl. O. Seeck in Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie V, 2, 1905, Sp. 1752–54, und Georges Wörterbuch s. v. „sestertius“). Seit Aurelian kommt „Ducenarius“ auch als vom Kaiser verliehener Titel ohne jede Amtsstellung vor; doch daß schon in obiger Stelle „Ducenarius“ lediglich Titel ist, wie Seeck (a. a. O. Sp. 1754) annahm, scheint mir durch den Kontext ausgeschlossen zu sein. Im Palmyrenischen Reiche ist inschriftlich i. J. 266/67 ein Septimius Vorodes, der wahrscheinlich der Familie des Odaenathos angehörte, als ἐπίτροπος Σεβαστοῦ δοικηνάριος nachweisbar (vgl. A. v. Sallet, Die Fürsten von Palmyra unter Gallienus, Claudius und Aurelian, Berlin 1866, S. 11). Man darf daraus schließen, daß ein „Ducenarius“, obgleich er nicht zu den höchsten Beamten gehörte, doch eine sehr angesehene Stellung einnahm.

und mit hoffärtiger Schnelligkeit über die städtischen Plätze dahin eilt, öffentlich im Gehen Briefe lesend und diktierend und begleitet von zahlreichen Leibwächtern, von denen die einen vorangehen, die anderen nachfolgen, so daß auch dem Glauben Mißgunst und Haß erwächst aus seinem Stolz und dem Hochmut seines Herzens! — Was geht uns nun die Großtuerei an, die er bei den kirchlichen Zusammenkünften (ἐν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς συνόδοις) aus Sucht nach Ehre und eitler Schaustellung, den Gemüthern der Einfältigen dadurch imponierend, in Szene setzt, das Podium und der hohe Thron, den er — wahrlich nicht wie ein Jünger Christi! — sich hat herrichten lassen, und das „Secretum“ (Audienz-Zimmer), das er, wie die weltlichen Beamten, hat und so nennt; wie er mit der Hand auf die Hüfte schlägt, mit den Füßen auf das Podium stampft und diejenigen schilt und verhöhnt, die ihn nicht loben, noch, wie in den Theatern, mit den Tüchern schwenken, noch aufspringen gleich den in so würdeloser Weise ihre Aufmerksamkeit belätigenden Männern und Frauen seiner Partei, vielmehr anständig und gesittet, wie im Hause Gottes, zuhören¹; wie er die aus diesem Leben abgeschiedenen Erklärer der Schrift² in der Gemeindeversammlung (ἐν τῷ κοινῷ) in roher Weise verächtlich behandelt, von sich aber — nicht wie ein Bischof, sondern wie ein Sophist und Goët — großspricht; wie er die Lieder auf unsern Herrn Jesus Christus als neueren Ursprungs und neuerer Männer Machwerke außer Gebrauch gesetzt, auf sich aber mitten in der großen Kirche am Ostertage³ Frauen Loblieder hat singen lassen, deren

1 Die deutschen Übersetzungen schieben hier sämtlich ein „ihm“ ein. Es ist aber wichtig, daß dies im griechischen Texte nicht steht. Denn es wird später sich zeigen, daß die ἐκκλησιαστικαὶ σύνοδοι, von denen hier die Rede ist, vielleicht nicht „Sonntagsgottesdienste“ waren, sondern mit dem Vorgehen gegen PvS zusammenhängende Gemeindeversammlungen gewesen sein können, in denen seine Gegner den Klägern andächtig zuhörten, seine Parteigänger lebhaft ihm ihre Zuneigung kundtaten. 2 Stroth S. 589: „Ich vermuthe fast, daß hier Origenes gemeint sey.“ 3 Erst als ich meine Übersetzung nachträglich mit der lateinischen des Valesius und den deutschen Übersetzungen verglich, habe ich gesehen, daß diese alle die Worte ἐν μέσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ μεγάλῃ τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ so verstehen, als müsse das τῇ μεγάλῃ zu τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ gezogen werden: magno paschae die in media ecclesia (Valesius), „am ersten Passahstage“ (bzw.:

bloßes Anhören einen schaudern machen kann — Lieder von derselben Art wie das, was er die ihm schmeichelnden Bischöfe der benachbarten Land- und Stadtgemeinden und die Presbyter in ihren Predigten vor dem Volke vortragen läßt. 3b) Denn 3b daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen ist, das will er (um im voraus etwas von dem zu erwähnen, worüber nach-

„Ostertage“ oder „Osterfesttage“) „mitten in der Gemeinde“ (oder: „Versammlung“) — so Stroth, Closs und Stigloher. Auch E. Schwartz rechnet mit diesem Verständnis (Euseb III, 196 s. v. $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha$: 710, 12 $\tau\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$). Dennoch bin ich bei meiner Übersetzung geblieben. Sie ist bei einem Texte, der, gelesen, verstanden werden sollte, m. E. die nächstliegende; denn der Leser hat das $\tau\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ schon als Apposition zu $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ aufgefaßt, ehe er zu dem $\tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ kommt. Auch grammatisch steht meiner Übersetzung nichts entgegen, denn der Artikel $\tau\eta$ vor $\tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ kann fehlen (vgl. Methodius, sympos. 3, 12, 83, ed. Bonwetsch, GchS, 41, 9). Ja, wenn die Synodalen „mitten in der Versammlung“ hätten sagen wollen, so hätten sie als mit dem NT bekannte Theologen wohl $\epsilon\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\omega$ ($\tau\eta\varsigma\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$ geschrieben (vgl. Hebr. 2, 12 und das häufige $\epsilon\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\omega$ c. gen.); und wenn man $\tau\eta\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omega\tau\acute{\alpha}\tau\eta\eta\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\upsilon$ (Konstantin bei Euseb, vita Const. 3, 18, ed. Heikel, GchS, 85, 3) in später oft nachweisbarer Weise als $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\eta$ hätte bezeichnen wollen, so wäre das $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$, da es doch nicht einen Osterfeiertag vor den andern Tagen der österlichen Zeit auszeichnen kann — denn der „erste Ostertag“ stellt m. E. einen Anachronismus dar —, besser zu $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ gestellt worden ($\tau\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\alpha\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$). Dazu kommt, daß es in Antiochien, jedenfalls 50 Jahre später, eine $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ gegeben hat (Theodoret, h. e. 3, 12, 1, ed. Parmentier, GchS, 188, 22). Konstantin hatte sie zu bauen begonnen, und unter Konstantius wurde sie 341 geweiht (Socrates 2, 8, 2, ed. Hussey I, 189). Daß dieser Konstantins-Bau, der „ $\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ “ genannt zu werden verdiente (vgl. Euseb, vita Const. 3, 50, S. 98, 30ff.), an die Stelle einer älteren Kirche des gleichen Namens trat, ist freilich nicht überliefert, auch nicht durch den Ausdruck $\eta\ \nu\epsilon\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{o}\varsigma\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ bei Sozomenus (3, 5, 2, ed. Hussey I, 235). Doch da die älteste Kirche Antiochiens, $\eta\ \epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \Pi\alpha\lambda\alpha\iota\acute{\alpha}$ (Theodoret 2, 31, 11, S. 172, 22f.; 3, 4, 4, S. 180, 9), in der Verfolungszeit zerstört war und erst durch Bischof Vitalis (ca. 312—318) und seinen Nachfolger Philogonius wieder aufgebaut wurde (Theodoret 1, 3, 1f., S. 7, 17ff.), so muß Antiochien, da es nicht jahrelang kirchenlos gewesen sein wird, außer dieser Altstadt-kirche, die man als die älteste klein zu denken ein Recht hat, schon vor der Verfolungszeit, also vermutlich auch bereits in der Zeit des Pvs, noch mindestens eine andere Kirche, und zwar eine größere, gehabt haben. Diese wird die Hauptkirche gewesen sein; mit ihr wird der $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\varsigma$ eine Gebäude-Anlage gebildet haben (vgl.

her berichtet werden soll) nicht mit bekennen — es wird dies nicht bloß erzählend dargetan werden, ist vielmehr in den Akten (ἐξ ὧν ἐπέμψαμεν ὑπομνημάτων) vielfach unmittelbar ersichtlich, zumal da, wo er sagt, Jesus Christus sei „von 3c unten her“ —; 3c) diejenigen aber, die Loblieder auf ihn singen und vor dem Volke ihn preisen, sagen, ihr gottloser Lehrer sei ein Bote (ἄγγελος) vom Himmel herabgekommen! Und der hoffärtige Mensch hindert das nicht, sondern ist dabei, wenn so geredet wird! — Seine weiblichen „Syneisakten“ aber, wie Antiochener sie nennen, und die der Presbyter und Diakonen um ihn, bei denen er diese und andere unverzeihliche Sünden, obwohl er davon weiß und es ihnen zu Gemüte geführt hat, zudeckt, damit sie ihm verpflichtet sind und aus Furcht für sich selbst es nicht wagen, ihn wegen des, was er mit Wort und Tat Unrecht tut, anzuklagen, ja die er noch reich gemacht hat, wofür er denn von denen, die nach dergleichen trachten, geliebt und bewundert wird, — weshalb sollen wir davon schreiben! Wir wissen, daß der Bischof und die gesamte Priesterschaft den Laien ein Vorbild sein soll in allen guten Werken; es ist uns auch das nicht unbekannt, wie viele durch solches „Syneisakten“-Haben gefallen sind, während andere in Verdacht gerieten. Selbst wenn ihm jemand zugäbe, daß er nichts Unzüchtiges tue, so hätte er daher doch vor dem Verdachte, der aus solcher Sache erwächst, sich hüten sollen, damit er niemandem ein Ärgernis gäbe, andre gar ermuntere, es ebenso zu machen. Denn wie könnte der einem andern, tadelnd oder ermahnend, sagen, sich auf ein häufiges Zusammensein mit einer weiblichen Person nicht einzulassen, sondern sich zu hüten, wie geschrieben steht 1. Ko. 10, 12), daß er nicht ausgleite, der zwar eine schon entlassen hat, aber zwei in der Blüte der Jahre stehende und dem Aussehen nach schöne bei sich hat und, wenn er irgendwohin reist, mit sich nimmt, noch dazu bei einer Neigung zu

S. 3, Anm. 1). Diese Kirche, ἡ μεγάλη, nicht die kleine Kirche ἐν τῇ Παλαιᾷ, wird der Ort gewesen sein, da die von dem Synodalbrief getadelten Geschehnisse sich abspielten. Ein Hinweis darauf ließ das Tun, das man dem PvS nachsagt, als ein noch größeres Ärgernis erscheinen, während, zu τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ gezogen, das τῇ μεγάλῃ ein entbehrliches Epitheton ornans ist.

leichter Lebensführung und zur Völlerei! Daher seufzen und klagen alle in sich hinein, aber sie fürchten seine Gewalttätigkeit und seine obrigkeitliche Macht in dem Maße, daß sie es nicht wagen, ihn anzuklagen. — Doch, wie gesagt, in bezug auf dies alles würde man wohl einen Mann in Untersuchung ziehen, dessen Denken wenigstens katholisch wäre, und der mit zu unserer Zahl gehörte. Aber dem gegenüber, der mutwillig über das Geheimnis des Glaubens sich hinweggesetzt hat und großtut mit der verruchten Lehre des Artemas (denn weshalb sollte man nicht schließlich offen sagen, wer sein Vater ist?), liegt, glauben wir, keine Notwendigkeit vor, über diese Dinge Rechenschaft zu fordern.

Am Ende des Briefes sagen sie dann noch:

4

Wir waren also genötigt, ihn, der sich Gott widersetzt und nicht nachgibt, zu exkommunizieren und an seiner Statt einen andern der katholischen Kirche als Bischof zu bestellen, und zwar, wie wir hoffen, unter Gottes Leitung: den Domnus, einen Sohn des seligen Demetrianus, der vor diesem derselben Gemeinde (παροικία) in ausgezeichnete Weise vorstand, einen Mann, dem der Schmuck all des Guten, das einem Bischof ziemt, nicht fehlt. Wir tun Euch das kund, damit Ihr diesem schreibt und von ihm den Gemeinschaftsbrief annehmt. Jener aber mag an Artemas schreiben: und die, welche wie Artemas denken, mögen mit ihm Gemeinschaft halten.

2c. Wie diese Auszüge, so stammen auch manche der ihnen zur Seite gehenden berichtenden Mitteilungen Eusebs (oben S. 1—3: Nr. 1—9) ihrem Inhalte nach aus dem Synodalbrief. Das gilt nachweislich, abgesehen von dem γῆρας ὁμοῦ καὶ ἀσθενείαν τοῦ σώματος αἰτιασάμενος, von dem, was über das Nichterscheinen des Dionys von Alexandrien zu der ersten „Synode“ gesagt ist (oben S. 2: Nr. 3)¹, ferner von der Behauptung, daß P^vS die Häresie des Artemon erneuert und Christum für einen gewöhnlichen Menschen gehalten habe (oben S. 2: Nr. 2)², wenn auch die Formulierung „περὶ τοῦ Χριστοῦ . . . ὡς κοινοῦ τὴν φύσιν ἀνθρώπου γενομένου“³ in den Eusebianischen Auszügen aus dem Synodalbrief (und überhaupt

1 Vgl. 7, 27, 2, II, 702, 7 ff. mit 7, 30, 3, II, 706, 14 ff. 2 Vgl. 5, 28, 1, I, 500, 3 ff. mit 7, 30, 16 u. 17, II, 712, 14. 23 f. u. 7, 30, 11, II, 710, 20. 3 7, 27, 2, II, 702, 6.

in dem, was von ihm uns erhalten ist) nicht vorkommt, sowie von der Mitteilung über die Exkommunikation des PvS in Nr. 7¹ und natürlich von dem, was in Nr. 8 über den Synodalbrief selbst gesagt ist. Die gleiche Quelle hat Euseb offenbar benutzt bei Nr. 4, der Nennung der Namen der hervorragendsten unter den Bischöfen, die schon der Einladung zu der ersten „Synode“ folgten, bei Nr. 5, den Bemerkungen über die erste „Synode“ und ihre Erfolglosigkeit, und bei demjenigen in Nr. 7, was sich auf die Disputation Malchions mit PvS gelegentlich der „letzten Synode“ bezieht. Schon in dem Synodalbrief wird auch, mehr oder minder ebenso wie bei Euseb, das Lob gestanden haben, das Malchion erhält, wenn er charakterisiert wird als *„ein Mann, der auch in anderem vielkundig, insonderheit aber philosophisch gebildet war und Vorsteher des Betriebes der hellenistischen Schulen in Antiochien, gleichwohl auch wegen überragender Echtheit seines Glaubens an Christus des Presbyteramtes der dortigen Gemeinde für würdig gehalten war“*². Die Angaben über die Kaiserfolge in Nr. 7 stammen unfraglich aus der Kaiserliste, die dem Eusebius vorlag. Nicht feststellbar ist die Herkunft der übrigen Nachrichten, d. h. der Angabe über den Amtsantritt des PvS (Nr. 1), der Notiz über den Tod des Dionys von Alexandrien „im zwölften Jahre des Gallienus“ (Nr. 6), der Datierung der „letzten Synode“ gegen PvS auf die Zeit des Kaisers Aurelian (in Nr. 7) und der Er-

1 Vgl. 7, 29, 1, II, 704, 10 mit 7, 30, 17, II, 712, 17 ff. 2 7, 29, 2, II, 704, 12 ff.: ἀνὴρ τὰ τε ἅλλα λόγιος καὶ σοφιστοῦ (so 6 gute Hss; σοφὸς τῆς junger Korrektor in einer von ihnen; σοφιστῆς eine schlechte Hs und die armenische Übersetzung der hier nicht vorliegenden syrischen) τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ Ἑλληνικῶν παιδευτηρίων διατριβῆς προσετώς, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ δι' ὑπερβάλλουσαν τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως γνησιότητα πρεσβυτερίου τῆς αὐτόθι παροικίας ἡξιωμένος. — Das σοφιστοῦ verstehe ich nicht. Denn es als Adjektiv zu διατριβῆς zu ziehen, wie Valesius, Stroth und Closs es tun, ist zwar, soviel ich sehe, das einzig Mögliche; aber ist das wirklich „möglich“? Adjektivischer Gebrauch von σοφιστῆς ist weder sonst nachweisbar, noch wahrscheinlich. Kann nicht eine alte Korruptel vorliegen? Das σοφιστοῦ in σοφιστῆς zu ändern (so Stigloher), ist handschriftlich nicht zu rechtfertigen und als Konjekture nicht zu empfehlen, weil der Synodalbrief an anderer Stelle (7, 30, 9, II, 710, 9: σοφιστῆς καὶ γόης) σοφιστῆς gebraucht, um PvS verächtlich zu machen. Das σοφὸς τῆς des Korrektors des cod. Laurentianus ist zwar schwerlich etwas anderes als eine Konjekture. Doch hat sie nicht viel für sich? Ich bin ihr oben in der Übersetzung gefolgt.

zählung über das Nicht-Weichen des PvS und die Entscheidung Aurelians (Nr. 9).

3a. Von den übrigen Schriften Eusebs sagt nur die Chronik etwas von dem äußern Leben des PvS¹. Diese aber kann nur im Zusammenhang mit ihrer Übersetzung durch Hieronymus behandelt werden. Deshalb ist es zweckmäßig, vorher ins Auge zu fassen, welches Wissen über PvS und das Vorgehen gegen ihn Hieronymus sonst verrät. Er schließt in *de viris illustribus*² die Mitteilungen über die Schriftstellerei des Dionys von Alexandrien mit dem flüchtigen Satze: *sed et adversus Paulum Samosatenum ante paucos dies quam moreretur, insignis ejus fertur epistula*. Die Nachricht bietet, wenn man das *ante paucos dies* nicht preßt und das *fertur* nicht für eine wertvolle bibliothekarische Notiz ansieht — und zu beidem liegt keine Veranlassung vor —, nichts, das nicht aus Eusebius zu entnehmen war. Malchion ist in *de viris illustribus*³ und in *ep.* 70⁴ unter den kirchlichen Schriftstellern genannt. Der Brief reiht ihn den philosophisch hochgebildeten Theologen ein; der *catalogus* erwähnt nach Euseb seine Disputation mit PvS, „*qui dialogus usque hodie exstat*“, und fährt dann fort: *sed et alia grandis epistula, ex persona synodi ab eo scripta, ad Dionysium et Maximum, Romanae et Alexandrinae ecclesiae episcopos, dirigitur. floruit sub Claudio et Aureliano*. Hier ist die Mitteilung, daß der Synodalbrief der den PvS absetzenden Synode eine *grandis epistula* sei, und daß Malchion ihn verfaßt habe, neu gegenüber dem Bericht Eusebs. Aber das erstere weist, zumal, wenn man das *grandis* nicht auf den räumlichen Umfang, sondern auf die Bedeutung des Briefes bezieht, nicht darauf hin, daß Hieronymus den Brief selbst gesehen hat; und das zweite kann eine (vielleicht das Rechte treffende) bloße Vermutung sein. — Selbständige Kenntnis des von Euseb erwähnten Quellenmaterials verrät auch die einzige sonstige Erwähnung des PvS, die mehr als den Namen bietet, eine Stelle im Jeremias-Kommentar, nicht, denn was sie sagt: *Paulus autem Samosatenus et Photinus, quamvis sanctum et cunctis excelsum virtutibus praedicent salvatorem, tamen hominem confitentur, ergo*

1 Über die Beurteilung der Lehre des PvS in Eusebs anti-marcellischen Schriften s. unten S. 61f. 2 69, ed. Vallarsi II, 912.
3 71, Vallarsi a. a. O. 913. 4 *ep.* 70, 4, Vallarsi I, 429 B.

*maledicti erunt spem habentes in homine*¹, geht über das, was jeder Theologe damals von PvS wußte, nicht hinaus. Ein eingehenderes Wissen über PvS und ein irgendwie hervortretendes Interesse für ihn hat Hieronymus, so nahe ihm die antiochenischen Zustände seiner Zeit getreten sind, nicht gezeigt.

3b. Auch die Eusebianisch-Hieronymianische Chronik vervollständigt die Nachrichten der Kirchengeschichte Eusebs über PvS. in sachlicher Hinsicht gar nicht. Sie bucht zum 7. Jahre des Gallienus (Aug. 259—260): *Antiochiae XV constituitur episcopus Paulus Samosatenus* und zum 13. (oder in einer Hs: 12.) Jahre desselben Kaisers seine Absetzung: *Paulus Samosatenus a cunctorum praedicatione desciscens Artemonis haeresin suscitavit. in cujus locum Antiochenae ecclesiae XVI ordinatur episcopus Domnus*². Überschießend über das, was die Kirchengeschichte bietet, sind hier nur die Ordinalzahlen der Bischofsreihe und die chronologischen Ansätze. Erstere gehen zweifellos auf Eusebius selbst zurück und stammen aus der — Amtsjahre nicht bietenden³ — antiochenischen Bischofsliste, die ihm vorlag. Für uns sind diese Ordinalzahlen ganz unergiebig. In bezug auf die chronologischen Ansätze ist feststellbar, daß schon die griechische Vorlage des Hieronymus und die des Armeniers, wie die Übereinstimmung dieser beiden Übersetzungen zeigt, den Amtsantritt des PvS in das 7. Jahr des Gallienus gesetzt hat, und daß sie seine Absetzung, wie das Zusammengehen des Armeniers mit einer guten Hs des Hieronymus⁴ wahrscheinlich macht, auf das 12. Jahr des Gallienus (Aug. 264—265) datiert haben wird. Dagegen darf nicht geltend

¹ in Jer. 17, 5, Vallarsi IV, 958 B. ² Hieron. chron., GchS, Eusebius VII, ed. R. Helm, 1913, S. 220 u. 221. Die Chronik aus dem Armenischen (GchS, Eusebius V, ed. J. Karst, 1911, S. 226) und die syrischen Auszüge (Dionysii Telmaharensis chron. I ed. O. F. Tullberg, Upsala 1850, S. 181f., und Eusebii canonum epitome ex Dionysii Telmah. chron. ed. C. Siegfried u. H. Gelzer, Leipzig 1884, S. 76f.) geben das Sachliche im wesentlichen ebenso, bzw. nur mit nichtssagenden Erweiterungen. — Über die Zählung der Kaiserjahre vgl. E. Schwartz, Eusebius III, p. CCXVIII sqq. u. A. v. Domaszewski, Die Daten der Scriptorum historiae Augustae, SHA, phil.-hist. Kl. 1917, 1. S. 3ff. ³ Harnack, LG II, 1, S. 213. ⁴ Die andern von Helm benutzten Hss setzen die Absetzung des PvS übereinstimmend in das 13. Jahr des Gallienus.

gemacht werden, daß die Angaben nach Olympiadenjahren und nach Jahren Abrahams — für letztere liegt auch die syrische Überlieferung vor — zu diesen Kaiserjahren nicht passen. Denn die durchlaufenden Zahlen stimmen bei den drei Zeugen nicht völlig überein¹; und — was wichtiger ist — in bezug auf sie sind in allen drei Überlieferungen, ja offenbar schon in ihrer griechischen Vorlage, Verwirrungen und Verschiebungen eingetreten². Wenn man das irrige Vorrücken der Olympiadenjahre um zwei Jahre, das bei Diokletians Regierungsantritt vor aller Augen liegt³ und schon beim ersten Jahre des Decius beobachtet werden kann, in Rechnung zieht, so weisen die Olympiadenjahre bei Hieronymus auf dieselben Jahre unserer Ära (259/60 und 264/65), wie das 7. und 12. Jahr des Gallienus. Um so zuversichtlicher sind diese Jahre als diejenigen anzusehen, die Eusebs Chronik schon in ihrer Eusebianischen Gestalt geboten hat. — Über die Differenz, die hier in bezug auf das Datum der Absetzung des PvS zwischen der Chronik und der Kirchengeschichte Eusebs sich ergibt, und über den Wert beider Angaben wird später (S. 45f.) zu handeln sein.

4. Hier bedarf das über die Nachrichten des Eusebius und Hieronymus Gesagte nur einer Ergänzung nach der negativen Seite hin. Im Unterschiede von anderen, an Euseb gemessen, jüngeren Schriftstellern sagen beide, Hieronymus wie Eusebius, nichts von Beziehungen des PvS zu der Königin Zenobia⁴, der Gattin und später Witwe des palmyrenischen Fürsten Septimius

1 Hieron.: Ol. 260, 1 u. 261, 3, ann. Abr. 2277 u. 2283; Armen.: Ol. 260, 2 u. 261, 3, ann. Abr. 2278 u. 2283; Syr.: ann. Abr. 2276 u. 2284.

2 Vgl. E. Schwartz, Eusebius III, p. CCXXVII sq. 3 Vgl. E. Schwartz a. a. O. und bei Pauly-Wissowa VI, 1381f. 4 Vgl. zum Folgenden das oben S. 5 Anm. 1 genannte Buch von A. v. Sallet 1866; J. Oberdick, Die Römerfeindlichen Bewegungen im Orient während der letzten Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr., 254—274, Berlin 1869; H. Schiller, Kaiserzeit (vgl. oben S. 2, Anm. 5) I, 823—826 u. 857—864; Mommsen, Römische Geschichte V, 1885, S. 422—442; The Encyclopaedia Britannica, 11. Aufl., Art. Palmyra (XX, 1911, S. 651—654), PvS (ebenda S. 957f.) und Zenobia (XXVIII, 1911, S. 972). — Wenn man sehen will, in welchem Maße der Einfluß der Kultur des römischen Reiches in Palmyra sich geltend machte, so empfiehlt sich ein Blick in das in größtem Folio-Format gedruckte Prachtwerk des Engländers Robert Wood: Les ruines de Palmyra autrement dite Tedmor au desert, Londres 1753; vgl. auch SBA 1923, S. 83.

Odaenathus, der, seit er das nach der Gefangennahme Kaiser Valerians (Ende 258 oder Anfang 260) in die Hände der Perser geratene Antiochien durch einen Sieg über ihr abziehendes Heer befreit hatte und siegreich über den Euphrat vorgedrungen war, ja den Persern unter den Mauern ihrer Hauptstadt Ktesiphon eine Niederlage beigebracht hatte, als der Vertreter der Reichseinheit hier im Osten erschien und, während er mit römischer Zustimmung sich „König“ von Palmyra nannte, von Gallienus als kaiserlicher Statthalter (*Imperator et dux Romanorum*) für den Orient anerkannt war (264)¹. In der Hieronymianischen Übersetzung der Chronik ist die Zenobia freilich nicht genannt geblieben: bei Aurelian ist ihre Katastrophe erwähnt². Zenobia hatte nämlich nach der Ermordung ihres Gatten (266/67) für ihren noch unmündigen Sohn Vaballathus kraftvoll die Regierung geführt, ja ihre Herrschaft energisch erweitert. In dem Kommando über den Orient, das dem Odaenathus übertragen und von ihm auf seinen Sohn vererbt war, ist zwar, wie Mommsen meinte, die Obergewalt über Kleinasien und Ägypten *de jure* mit einbegriffen gewesen: „tatsächlich aber hatte Odaenathus — außer seinem palmyrenischen Gebiet — nur Syrien und Arabien und etwa noch Armenien, Kilikien und Kappadokien in der Gewalt gehabt“³. Zenobia jedoch hatte der Herrschaft über Ägypten und Kleinasien mehr Inhalt gegeben:

1 H. Schiller setzte die Siege Odaenaths und seine Anerkennung als *dux orientis* schon in das Jahr 262; doch, wie mir scheint, auf Grund anfechtbarer Voraussetzungen (I. 826, Anm. 2). Der gewöhnliche, auch von v. Sallet und Mommsen vertretene Ansatz, dem ich oben gefolgt bin, kann sich darauf stützen, daß die Hieronymianische Chronik das Vordringen Odaenathus bis Ktesiphon ins 11. oder 12. Jahr des Gallienus setzt (263/64 oder — so die Mehrzahl der Hss — 264/65) und daß die *vita Gallieni* der *historia Augusta* (10. 1 ed. H. Peter, 2. Aufl., Leipzig 1884, II, 88' aus guter Quelle (vgl. A. v. Domaszewski, a. a. O. S. 24) die Nachricht bringt, das (nach seinen Konsuln bezeichnete) Jahr 264 sei dasjenige gewesen, in dem Odenatus, rex Palmyrenorum, optinuit totius orientis imperium. — Die einzelnen Ereignisse zwischen dem Abzug der Perser aus Antiochien (262?) und den Kämpfen vor Ktesiphon sind um so weniger datierbar, je wahrscheinlicher es ist, daß zwei Feldzüge in Betracht kommen (Mommsen V, 455. Anm. 2). 2 ad ann. Abr. 2289 (273 n. Chr.), Olymp. 263, 1 (ca. 1. Juli 272—273), Aurelian II (271/2), ed. Helm S. 222. 3 Mommsen V, 437.

Mitte des Jahres 270 geboten die Palmyrener über Alexandria, und bis Ancyra reichten ihre Besatzungen; selbst in Chalcedon hatten sie versucht, die Herrschaft ihrer Königin zur Geltung zu bringen¹. Die römische Oberhoheit war dabei zunächst gewahrt worden, wenn auch Spannungen zwischen den römischen Offizieren und der palmyrenischen Obergewalt bis in die Zeit des Odaenathus zurückzugehen scheinen und gegenüber der Erweiterung der Herrschaft der Zenobia deutlicher hervorgetreten waren². Tatsächlich jedoch hatte das Herrschaftsgebiet der Zenobia aus der Einheit des Reiches sich immer mehr gelöst; und dem tatkräftigen Kaiser Aurelian gegenüber, der, seit er im Westen die Herrschaft in sicherer Hand hatte, mit der „palmyrenischen Nebenregierung“³ brach, war Zenobia auf die Bahn der Empörung geschoben worden. Aber sie hatte kein Glück dabei gehabt. Nachdem Ägypten schon Ende 270 wieder zum Reiche zurückgebracht war, hatte Aurelian selbst „gegen Ausgang des Jahres 271, wie es scheint“⁴, eine Kriegsfahrt in den Orient unternommen. Durch Kleinasien war er nach Syrien gezogen, Antiochien war nach einem glücklichen Gefecht in seine Hände geraten. Zenobia, die selbst in der Stadt weilte, hatte die Unterwerfung abgelehnt und war entkommen. Aber nach Niederwerfung ihres Heeres bei Emesa hatte Aurelian den Zug nach Palmyra gewagt; und der war geglückt. Die Königin war gefangen worden, Palmyra erobert (272) und, als eine Empörung gegen die römische Besatzung den auf dem Rückmarsche schon bis über den Hellespont hinaus gelangten Kaiser zurückgerufen hatte, völlig zerstört worden (273). Die stolze Königin hatte dann wahrscheinlich den Triumph Aurelians verherrlichen müssen⁵. — Die Hieronymianische Übersetzung der Chronik Eusebs sagt nun über Zenobia zum 2. Jahre Aurelians⁶: *Zenobia apud Immas⁷ haud longe ab Antiochia vincitur, quae occiso Odenato marito orientis tenebat imperium, in qua pugna strenuissime adversum eam dimicavit Pompejanus dux cognomento Francus, cujus familia*

1 Mommsen V, 438. 2 Mommsen V, 438 u. 436. 3 Mommsen V, 438. 4 Mommsen V, 439; vgl. H. Schiller I, 864, Anm. 3. 5 Eine unglaublichere Überlieferung läßt sie auf der Reise nach Rom gestorben sein, vgl. v. Sallet 48f. u. Mommsen V, 440. 6 Vgl. S. 14, Anm. 2. 7 Über Immae vgl. unten S. 16, Anm. 5.

*hodieque apud Antiochiam perseverat, ex cujus Evagrius presbyter carissimus nobis stirpe descendit*¹. In diesem Eintrage sind die Zeilen von *in qua pugna* an durch die Erwähnung des Evagrius als eine Zutat des Hieronymus erwiesen. Die erste Hälfte stammt aus dem Breviarium des Rufus Festus² oder — und das ist das Wahrscheinlichere — aus der ihm und Eutropius³ gemeinsamen Quelle⁴. Daß als diese gemeinsame Quelle des Rufus Festus und Eutropius Eusebs Chronik anzusehen sei, ist, obwohl Syncellus⁵ ganz ähnlich berichtet wie Rufus Festus, — um von andern Gründen zu schweigen — deshalb ausgeschlossen, weil die armenische Übersetzung der

1 ed. Helm S. 222. 2 So Mommsen V, 440, Anm. 1. Rufus Festus sagt (c. 24, ed. Cellarius, Halle 1698, S. 59): Aureliani imperatoris gloriae Zenobia, Odenati uxor, accessit. ea enim post mortem mariti feminea ditione orientis tenebat imperium. quam Aurelianus multis clibanariorum et sagittariorum millibus fretam apud Immas (vgl. unten Anm. 5) haud procul ab Antiochia vicit et Romae triumphans ante currum duxit. 3 Eutrop., breviar. 9, 13 ed. H. Droysen, MG, autores antiquiss. II, Berlin 1879, S. 156: Zenobiam quoque, quae occiso Odennatho marito orientem tenebat, haud longe ab Antiochia sine gravi proelio cepit ingressusque Romam nobilem triumphum . . . egit currum praecedentibus Tetrice et Zenobia. 4 Über die gemeinsame (lateinische) Quelle des Festus und Eutropius s. Droysens Einleitung, p. XXVI; vgl. auch A. v. Domaszewski, Daten a. a. O. S. 37. 5 Syncellus, ed. Dindorf, Bonn 1829, S. 721: τότε Ζηνοβία κατὰ Ῥωμαίων ἐπαίρεται δόναμιν ἀθροίσασα πλείστην καὶ Αἰγύπτου κρατεῖ Πρόβον ἀνελοῦσα τὸν ἐκεῖ τότε στρατηγοῦντα Ῥωμαίων. ταύτην τὴν ἀκοήν Αὐρηλιανὸς οὐκ ἐνεγκὼν ἔρχεται μετὰ στρατιᾶς καὶ πλησίον Ἀντιοχείας τῆς κατὰ Συρίαν ἐν Ἱμμαῖς καλουμένης χωρὶς τοῦς μὲν Παλμυρηνοὺς διαφθείρει, Ζηνοβίαν τε χειρωσάμενος εἰς Ῥώμην ἤγαγε κτλ. — Die hier, wie bei Rufus Festus und Hieronymus, sich findende Nachricht von einem Treffen bei Immae hielt Mommsen (bei v. Sallet 47, vgl. Röm. Gesch. V, 440, Anm. 1), dem v. Sallet zustimmte, für eine entstellte Kunde über die Schlacht bei Emesa, gleichwie schon Cuspinian († 1529) bei Rufus Festus „Emesam“ statt „Immas“ zu lesen vorschlug (vgl. Cellarius a. a. O.). Beachtenswert ist aber auch v. Sallets eigne Vermutung (a. a. O.), der Kampf bei Immae sei identisch mit dem oben erwähnten glücklichen Gefecht, das dem Einzuge Aurelians in Antiochien vorherging und nach der vita Aurel. der historia Aug. (25, 1; II² 166) und nach Zosimus, hist. nova (1, 52, ed. Bekker S. 45 — hier freilich nach dem Einzuge) bei Daphne (8 Kilom. von Antiochien; — Immae lag beträchtlich weiter ab) geschlagen wurde. Jedenfalls sind die beiden Siege über Zenobia in dieser Überlieferung irrig in eine Schlacht zusammengefloßen.

Eusebianischen Chronik und die syrischen Auszüge den ganzen Eintrag nicht bieten. Man kann auch nicht sagen, die Annahme Eusebianischer Herkunft seiner ersten Hälfte werde durch die Notiz über Odaenathus gestützt, die bei Hieronymus zum 12. (bzw. 11.) Jahre des Gallienus sich findet. Denn auch dieser Eintrag: *Odenatus, decurio Palmyrenus, collecta agrestium manu ita Persas cecidit, ut ad Ctesiphontem castra poneret*¹, fehlt beim Armenier und Syrer; er stammt, ebenso wie die erste Hälfte der Notiz über Zenobia, aus Rufus Festus² oder der ihm und Eutropius³ gemeinsamen Quelle, und diese erweist sich hier, wenn man den Wortlaut der Berichte vergleicht, als eine lateinische. Eusebius mag, wie der Armenier, Aurelians Zug nach dem Osten vermerkt haben: *Aurelianus unterjochte die Palmyrener*⁴, obwohl das Fehlen dieser für Syrer doch interessanten Notiz in den syrischen Auszügen auch diesen kurzen Eintrag des Armeniers verdächtigt; aber die Erwähnung des Odaenathus und der Zenobia hat sicher erst Hieronymus in die Chronik hineingebracht. — Eusebius hat also die Zenobia gar nicht erwähnt. Er hat für sie kein geschichtliches Interesse gehabt, geschweige denn ein kirchengeschichtliches. Von den Beziehungen des PvS zu dieser palmyrenischen Königin, der Gattin, bzw. Mutter des Herrschers, zu dessen Machtbereich auch Antiochien in den Jahren 262⁵—272 gehörte, hat er offenbar nichts gewußt. Auch Hieronymus scheint nur durch sein Freundschaftsverhältnis zu Evagrius für die Nachrichten über Odaenathus und Zenobia bei Rufus Festus, bzw. seiner Quelle, interessiert zu sein. Von einer Bedeutung der Zenobia für PvS hat auch er weder in der Chronik noch sonst irgendwelche Kenntnis verraten.

1 ed. Helm, S. 221. 2 brev. c. 23, S. 52: Sub Gallieno Mesopotamia invasa etiam Syriam sibi Persae coeperant vindicare, nisi, quod turpe dictu est, Odenathus, decurio Palmyrenus, collecta Syrorum agrestium manu, acriter restitisset et fuis aliquoties Persis non modo nostrum limitem defendisset, sed etiam ad Ctesiphontem, Romani ultor imperii, quod mirum est dictu, penetrasset. 3 Eutrop. 9, 12, S. 154f: Dum haec in Gallia geruntur, in oriente per Odaenathum Persae victi sunt; defensa Syria recepta Mesopotamia usque ad Ctesiphontem Odenathus penetravit. 4 Eusebs Chronik, armen., ad. ann. Abr. 2289, S. 226. 5 Vgl. S. 14, Anm. 1.

§ 2. Die sonstige Überlieferung über das äußere Leben des Paulus von Samosata.

1. Die sonstige Überlieferung ergänzt das, was Eusebius und Hieronymus über das äußere Leben des PvS berichten, so gut wie ausschließlich¹ nur in einer Hinsicht. Sie weiß über Beziehungen des PvS zur Zenobia überraschende Dinge mitzuteilen. — Schon Athanasius bemerkt gelegentlich (um 358) in seiner *historia Arianorum ad monachos*, um die Wegnahme von Kirchen für die Arianer durch Konstantius ins Unrecht zu setzen: "Ἕλληνες γεγόνασιν οἱ πρότερον διώξαντες, ἀλλ' οὐκ εἰς τὰς ἐκκλησίας εἰσήνεγκαν τὰ εἰδῶλα. Ἰουδαία ἦν Ζηνοβία καὶ Παύλου προέστη τοῦ Σαμοσατέως, ἀλλ' οὐ δέδωκε τὰς ἐκκλησίας τοῖς Ἰουδαίοις εἰς συναγωγάς². Ein Vierteljahrhundert später erzählt Filastrius, nachdem er die Ketzerei des PvS charakterisiert hat: *Hic Christum hominem justum, non deum verum praedicabat, judaeizans potius. qui et circumcisionem docebat, unde et Zenobiam quandam reginam in oriente tunc temporis ipse docuit judaeizare*³. Etwa sieben Jahr jünger ist eine Stelle bei Chrysostomus. In Antiochien selbst spielt er im Jahre 391 in einer Predigt auf das Verhältnis des PvS zur Zenobia an, wenn er von ihm sagt, er habe wider besseres Wissen irrig gelehrt, denn, wie die Juden, obwohl sie wußten, daß Christus der eingeborne Sohn Gottes war, um der ἄρχοντες willen ihn nicht als solchen bekannten, οὕτω καὶ τοῦτον γυναικί τινι χαριζόμενον τὴν σωτηρίαν φασὶν ἀποδόσθαι τὴν ἑαυτοῦ⁴. Zwei Menschenalter später berichtet Theodoret über PvS: Ζηνοβίας δὲ κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν τοπαρχούσης (Πέρσαι γὰρ Ῥωμαίους νενικηκότες ταύτῃ παρέδοσαν τὴν τῆς Συρίας καὶ Φοινίκης ἡγεμονίαν) εἰς τὴν Ἀρτέμωνος ἐξώκειλεν αἶρεσιν, ταύτῃ νομίζων θεραπεύειν ἐκείνην τὰ Ἰουδαίων φρονοῦσαν (d. h.: in der Meinung, durch diese Lehre ihr, die jüdisch dachte, sich gefällig zu erzeigen)⁵.

1 Diese Einschränkung mache ich im Hinblick auf eine chronologische Notiz bei Barhebraeus I (s. u. S. 19 bei Anm. 4), die in § 4 Verwendung finden wird. 2 c. 71, MSG 25, 777 B. 3 haer. 64, ed. F. Marx, Wien 1898, S. 33. 4 hom. 8 in Joann., MSG 59, 66. Zur Datierung der Johanneshomilien vgl. M. v. Bonsdorff, Zur Predigt-tätigkeit des Johannes Chrysostomus, Helsingfors 1922, S. 25—29. 5 haer. fab. comp. 2, 8, MSG 83, 393 C.

2. Diesen vier fast seit den Anfängen der Forschung benutzten Väterstellen¹ hat schon Tillemont² eine fünfte, aus der arabischen Weltgeschichte des Abulfaradsch († 1286) stammende, hinzugefügt. Abulfaradsch (Barhebraeus) sagt hier von PvS: *Hoc tempore* (nämlich, als Gallienus nach der Gefangennahme Valerians die Christenverfolgung aufhören ließ) *ex haereticis prodiit Paulus Samosatenus, qui dixit omnia dei effecta spontanea esse, nec esse ipsi omnino effectum aliquod essentielle, ideoque nec gignere nec gigni, ac proinde Christum non esse verbum dei neque ex virgine natum, uti prae se fert doctrina, verum studio perfectionem consecutum, et, si quis eandem exercuit disciplinam, eundem gradum assecuturum. refert Eusebius chronologus Paulum hunc adjutum fuisse a Judaissa quadam, quam Gallus (d. i. Gallienus) Caesar Syriae praefecerat, quae scientiam et sententiam ipsius probans in ipsum patriarchatum Antiochiae contulit. ubi cathedrae excelsae insidebat pueris (richtiger: puellis) forma praestantibus coram ipso psalmos Davidicos canentibus, quibuscum stupri commissi suspectus est. congregati igitur contra ipsum episcopi quidam ipsum cum asseclis anathemate perculserunt*³. Diesem aus einem eiligst geschriebenen Werke der letzten Lebenszeit des Barhebraeus stammendem Berichte (Barhebraeus II) ist ein älterer desselben Schriftstellers (Barhebraeus I) zur Seite zu stellen, den zwar A. v. Harnack zugunsten eines vierjährigen Zwischenraumes zwischen der ersten und der letzten Synode gegen PvS schon verwertet hat⁴, der aber, wenn ich nicht irre, für die Beziehungen des PvS zur Zenobia noch nicht herangezogen worden ist. In seinem syrischen *Chronicon ecclesiasticum*⁵ führt Barhebraeus in der Reihe der antioche-

1 Vgl. die Magdeburger Centurien III, 108 (Theodoret und Filastrius), Baronius ad ann. 265 (auch Athanasius), Tillemont, Mémoires etc. éd. de Venise IV, 293 (auch Chrysostomus). 2 histoire des empereurs III, 386. 3 Historia compendiosa dynastiarum auctore Gregorio Abul-Pharajo... arabice edita et latine versa ab Eduardo Pocockio, Oxoniae 1663, p. 81. — Bezüglich des oben in „puellis“ verbesserten „pueris“ sagt mir mein Kollege Joh. Bauer, das im arabischen Texte stehende Wort könne beides heißen, hätte hier aber nach dem Zusammenhange nur mit „puellis“ wiedergegeben werden dürfen. 4 LG II, 1, S. 95, Anm. 6; 216, Anm. 1. 5 ed. J. B. Abbeloos und Th. J. Lamy, tom. I, Löwen 1872, S. 57f.

nischen Patriarchen als 16. den PvS mit folgenden Nachrichten über ihn auf: *Post Demetrium (so!) Paulus Samosatenus. iste inventus est haereticus, utpote qui innovavit detestandam Artemonis doctrinam et asseruit dominum nostrum non esse nisi purum hominem operibus ipsius justificatum et deificatum; immo ad eundem gradum, quo ille pervenit, quemlibet, qui illius opera imitavit, posse pertingere. cum autem episcopi congregati eum idcirco reprehendissent, ipse ad poenitentiam confugit, et soluta est synodus. at vero post quatuor annorum lapsum ad vomitem suum reversus ab episcopis demum congregatis anathemate percussus est. tunc confugit ad mulierem quandam Judaeam nomine Zenobiam a Persis regionibus Syriae contra Romanos praefectam, cui gratissimae Pauli sententiae exstiterunt. quod cum episcopi Aureliano Romanorum imperatori denunciassent, hic etsi ethnicismo addictissimus Paulum jussit expelli. refert Eusebius etiam mulieres Paulo adhaesisse ejusque nomen psalmis celebrasse. sedebat autem in throno ad instar judicium saecularium, minime vero ut discipuli Christi. praeterea quando judicium aliquod proferebat, manibus femur suum percutiebat pedibusque tribunal pulsabat; demum fornicatione quoque erat infectus.* Von der Herkunft all dieser Nachrichten über PvS und Zenobia wird im Zusammenhang mit einer sachlichen Prüfung des Berichteten die Rede sein (s. § 3). — Weitere ausdrückliche Nachrichten über PvS, denen für sein äußeres Leben irgendwie Wertvolles zu entnehmen wäre, kenne ich nicht. Alle sonst mir bekannten Mitteilungen über PvS in der altkirchlichen Literatur beziehen sich auf seine Lehre und sind, da sie sonst höchstens seine Verurteilung erwähnen und seine Zeit ganz allgemein kennzeichnen, für sein äußeres Leben unergiebig. Ich wende mich daher nun der Frage zu, was auf Grund der nachgewiesenen Berichte in bezug auf das äußere Leben des PvS festgestellt werden kann. Es ist zweckmäßig, dabei zunächst seine Beziehungen zur Zenobia zu behandeln.

§ 3. Paul von Samosata und Zenobia.

1. Die Beziehungen zwischen PvS und Zenobia werden in allen im vorigen Paragraphen erwähnten altkirchlichen Nachrichten damit in Zusammenhang gebracht, daß die Lehre des PvS die Königin angenehm berührt habe; und mit Ausnahme

der nur andeutenden Anspielung des Chrysostomus begründen die Nachrichten dies damit, daß Zenobia Jüdin gewesen sei oder jüdisch gedacht habe. Für die Entscheidung über die Tatsächlichkeit der Begünstigung des PvS durch Zenobia und für die Art und den Umfang dieser Begünstigung ist daher die Frage nach der religiösen Stellung der Königin von grundlegender Bedeutung. Mit ihr beginne ich deshalb.

Photius sagt gelegentlich einer Bemerkung über den Neuplatoniker Longinus von der Zenobia: ἦν καὶ μεταβαλεῖν εἰς τὰ Ἰουδαίων ἔθνη ἀπὸ Ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας παλαιὸς ἀναγράφει λόγος¹. Dreierlei ist an dieser Mitteilung beachtenswert. Erstens, daß sie mit der Beurteilung des PvS nicht in erkennbarem Zusammenhange steht. Ob das Zufall ist — Photius hatte keine Veranlassung dazu, hier des PvS zu gedenken —, oder ob unabhängig von der Überlieferung über PvS der Zenobia Hinneigung zum Judentum nachgesagt ist: diese Frage muß zunächst offen bleiben. Zweitens ist ersichtlich, daß Photius als Zeugen des παλαιὸς λόγος auch Schriftsteller gekannt haben muß, die uns nicht erhalten sind. Denn von den sechs im vorigen Paragraphen aufgeführten Väterstellen, die im Zusammenhang mit dem, was sie über PvS berichten, des Verhältnisses der Zenobia zum Judentum gedenken, sehen drei (Athanasius, Barhebraeus I und II), unter denen überdies zwei nachphotianische sind, die Zenobia als Jüdin an, und von den drei andern hat Photius den Filastrius nicht gekannt und die Andeutung des Chrysostomus schwerlich mit im Sinne gehabt. Durch Theodoret allein kann dem Photius der παλαιὸς λόγος nicht bezeugt gewesen sein. Drittens muß festgestellt werden, daß dem Photius die Behauptung jüdischer Herkunft der Zenobia nicht gegenwärtig, bzw. unbekannt gewesen ist. Die Nachricht, Zenobia sei Jüdin gewesen, ist also, obwohl der uns erhaltene Rest der altkirchlichen Überlieferung das nicht erkennen läßt, im Vergleich mit der anderen, die Königin habe zum Judentum hingeneigt, als die weniger bezeugte anzusehen. Dennoch gehe ich hier von der ersteren Nachricht aus. Und zwar aus quellenkritischen Gründen. Denn ist diese Überlieferung richtig, so kann die Tatsache, daß Zenobia Jüdin war, sich in mannigfaltigen, voneinander unabhängigen

¹ bibl. cod. 295, MSG 104, 180 C.

Berichten gespiegelt haben; ist aber jüdische Herkunft der Zenobia nur angedichtet, so muß diese Dichtung letztlich auf eine Quelle zurückgehen, oder, wenn die Hinneigung der Königin zum Judentum Tatsache ist, eine — bei mehreren voneinander unabhängigen Schriftstellern mögliche — Mißdeutung dieser Tatsache sein. Man wird also von der ersteren Nachricht durch die Sache selbst zur zweiten geführt. Erweist sich auch diese zweite Nachricht als irrig, so muß die ganze Überlieferung, die Zenobia irgendwie dem Judentum nahe rückt, eine aus einer Quelle stammende Dichtung sein.

2. War Zenobia Jüdin? so ist also zunächst zu fragen. Die christliche Überlieferung kann das nicht wahrscheinlich machen. Denn der dem Photius bekannte *παλαιὸς λόγος*, der, ebenso wie Filastrius (vgl. oben S. 18) es tut, der Königin Judaisieren nachsagt, schließt es aus. Ist jüdische Herkunft der Zenobia anderweitig bezeugt? — Wir wissen jetzt, daß Zenobia eigentlich einen semitischen Namen hatte. Eine Säule in Palmyra, die ihre Generäle Zabdas und Zabbaïos im August 271 ihr errichtet haben, trägt eine doppelsprachige (griechische und palmyrenische) Inschrift, und dem griechischen *Σεπτίμιαν Ζηνοβίαν τὴν λαμπροτάτην* entspricht hier: *בַּתְּזַבַּי בְּתוּבִי נְהִירָא*¹. *Bathzabbai* (nicht: *Bathzebinah*)² war der palmyrenische Name der Königin. Der Name könnte als jüdisch gedeutet werden. Denn während der sonstige nicht griechische Text der Inschrift palmyrenisch ist — das Palmyrenische war ein Zweig des Westaramäischen —, sieht *בַּת* zunächst aus wie ein hebräisches Wort: im Aramäischen heißt die „Tochter“ *ברתא* (doch ward das *r* nicht gesprochen), im stat. const. *ברת*³; und der Name

1 Schon v. Sallet (S. 50) kannte aus einer Zeitschrift-Veröffentlichung den griechischen Text; Ph. Le Bas (*Voyage archéologique en Grèce et en Asie mineure* III, inscriptions, Paris 1870, S. 596, Nr. 2611) fügte seiner Publikation in der „explication“ (S. 604) den semitischen Namen der Zenobia (in der Lesung: Bathzebinah) hinzu; Graf de Vogué druckte in seinen *Inscriptions semitiques* (Paris 1868–77) S. 29 den ganzen semitischen Text nach der Wortabteilung und Lesung *בַּתְּזַבַּי נְהִירָא* („Batzebinah pieuse“), verbesserte sich aber in der *Appendice* (S. 153). 2 Vgl. die vorige Anmerkung. Die falsche Namensform noch im *Dictionary of christian biography* s. v. Zenobia (IV, 1887, col. 1214b). 3 So auch im Jüdisch-Aramäischen; vgl. z. B. N. Müller, *Die Inschriften der jüdischen Katakomben am Monteverde*

Zabbai kommt in Esras Zeit als Juden-Name vor (Esra 10, 28). Aber auch bei andern palmyrenischen Namen ist die Schreibung כב nachzuweisen¹, und *Zabbai* war auch in Palmyra ein nicht seltener Name; einer der Generäle selbst, die der Zenobia die Säule gesetzt haben, trug ihn. Es hat freilich im palmyrenischen Reiche auch Juden gegeben²; doch daß auch die Königin Zenobia zu ihnen gehörte, ist aus ihrem Namen nicht zu erschließen. Unser sonstiges Wissen über ihre Abstammung ist unsicher, spricht aber in keiner Weise dafür, daß sie Jüdin gewesen ist. A. v. Sallets Vermutung, daß Zenobia (deren Namen „Septimia“ der Gentilname ihres Mannes ist) der Familie des i. J. 242/43 inschriftlich nachweisbaren vornehmen Palmyreners Zenobius angehört habe, ja vielleicht dessen Tochter gewesen sei³, ist zum mindesten unbeweisbar. Und wenn die Bemerkung der *historia Augusta*, daß Zenobia sich des Familienzusammenhangs mit der Kleopatra und den Ptolemäern gerühmt habe⁴, zuverlässig sein sollte, so ist damit noch nicht die Richtigkeit dieser ihrer stolzen Überzeugung erwiesen. Das freilich ergäbe sich dann, daß Zenobia selbst nicht Jüdin hat sein wollen. Auch die Nachricht desselben Klitterwerks, daß Zenobia neben der griechischen Sprache die ägyptische beherrscht habe und der lateinischen nicht unkundig gewesen sei⁵, sagt über ihre Herkunft unmittelbar nichts; denn die Muttersprache, deren Kenntnis dabei vorausgesetzt ist, wird nicht genannt. Andererseits dürfte man darin, daß die *vita Aureliani* einen „aus dem Syrischen übersetzten“ Brief der Zenobia an Aurelian mitteilt⁶, selbst dann, wenn der Brief echt wäre⁷, keinen Beweis dafür finden, daß das Palmyrenische ihre Muttersprache war. Denn der

zu Rom, herausg. von N. A. Bees, Leipzig 1919, S. 57, Nr. 50, und A. Ungnad, Aramäische Papyrus aus Elephantine, Leipzig 1911, Nr. 28, S. 46, Z. 2. — 1 M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, Weimar 1898, I, 246f. 2 Vgl. H. Graetz, Gesch. der Juden IV, Berlin 1853, S. 334–338; Oberdick, S. 65; und über die Völkermischung im Palmyrenischen Reiche Mommsen V, 426. 3 S. 31. 4 trig. tyr. 30, 2; II², 125, 22; vgl. auch 30, 19, II², 127, 20f.: *usa est vasis aureis gemmatis ad convivia non nisi Cleopatranis.* 5 ib. 30, 21–22; II², 127, 24ff. 6 c. 27; II², 169, 1: *ab ipsa Zenobia dictata, übersetzt ex lingua Syrorum.* 7 Er ist ebensowenig echt wie die andern Briefe der *vita Aureliani* (vgl. A. v. Domaszewski, Die Personennamen bei den Scriptoribus historiae Augustae, SHA, phil.-hist. Kl. 1918, 13, S. 160).

Brief mußte als ein Zeichen ihres persönlichen und nationalen Stolzes als in der Landessprache geschrieben eingeführt werden. Das aber wird man aus den Angaben der *historia Augusta* schließen dürfen, daß ihr Kompilator in seinen Quellen nichts von jüdischer Herkunft der Zenobia gefunden hat. Er hätte diese interessante Nachricht sonst wahrscheinlich weitergegeben. Auch kein anderer heidnischer Schriftsteller weiß etwas davon, daß Zenobia Jüdin gewesen sei. Dasselbe gilt von der jüdischen Überlieferung. Die Talmud-Stelle, an der Zenobia erwähnt wird, setzt vielmehr das Gegenteil voraus. *Sera Bar-Chanina*, so lautet sie, *wurde in Saphsufa gefänglich eingezogen. Da kamen Rabbi Ami und Rabbi Samuel mit ihrer Fürbitte zu der Königin Zenobia. Diese sagte: „Euer Schöpfer pflegt für Euch sonst Wunder zu tun“. In diesem Augenblick kam ein Sarazene mit dem Schwerte in der Hand und erzählte: „Mit diesem Schwerte habe ich Bar-Nezer, den Bruder der Königin, umgebracht“; und dadurch entging Sera Bar-Chanina der Lebensgefahr*¹. Diese Talmud-Stelle allein ist ausreichender Beweis dafür, daß Zenobia nicht Jüdin war.

3. Hat die Überlieferung, die der Zenobia jüdische Herkunft angedichtet hat, daran einen Anhalt gehabt, daß die Königin zum Judentum hinneigte? oder ist auch diese Form der Überlieferung, die als die besser bezeugte gelten muß (vgl. Nr. 1), nichts als Dichtung? Bis in die neueste Zeit hinein hat sie gelegentlich Glauben gefunden. Noch i. J. 1852 hielt der Artikel „Zenobia“ in Pauly's Real-Encyclopädie die Königin für „eine vom Heidentum zum Judentum übergetretene Proselytin“². Wenn dabei an eigentliches „Übergetretensein“ zum Judentum gedacht gewesen ist, so war diese Annahme nicht haltbarer, als die oben

1 Die Stelle steht im Jerusalemer Talmud, Traktat Terumoth, c. 8 gegen Ende, in der 1866 in Krotoschin erschienenen Ausgabe Bl. 46a, linke Kolumne, unten; in *Le Talmud de Jérusalem traduit par M. Schwab* III. Paris 1879, S. 107; in der deutschen Übersetzung von A. Wünsche (*Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen*, Zürich 1880) S. 83. Die Texte zeigen manche, hier gleichgiltige Verschiedenheiten; oben ist der Wünsche's gegeben. — Zur Sache, um die es sich in der Stelle handelt, vgl. Oberdick, S. 80f., wo Anm. 132 Deutungen erwähnt werden, die richtiger sind, als die von Oberdick selbst vertretene. 2 VI, 1, S. 2845–2858; besonders S. 2857.

abgetane Behauptung, Zenobia sei der Herkunft nach Jüdin gewesen. Der dem Photius bekannt gewordene παλαιὸς λόγος von einem μεταβαλεῖν der Zenobia εἰς τὰ Ἰουδαίων ἔθνη kann diese Annahme nicht stützen; und die angeführte Talmud-Stelle ist mit ihr ebenso unverträglich, wie mit derjenigen jüdischer Herkunft der Königin. — Auch die Annahme, daß Zenobia eine nicht eigentlich zum Judentum „übergetretene“ σεβομένη τὸν Θεόν — eine „Proselytin des Tores“, wie man früher irrig sagte¹ — gewesen sei, hat, wenn die christlichen Nachrichten über ihr Judaisieren sich anders erklären lassen, nichts für sich und viel gegen sich. Daß eine Frau wie Zenobia „sich nicht bei dem alten Götterglauben hat beruhigen können“², ist zwar wahrscheinlich richtig — der Neuplatoniker Longinus lebte in seinen letzten Jahren als Lehrer ihrer Kinder und als ihr Günstling und Berater in Palmyra und ist als Mitschuldiger an ihrer Empörung nach der Eroberung Palmyras auf Aurelians Befehl hingerichtet worden³ —; aber daß eine neuplatonisch beratene Königin zum Judentum in das Verhältnis einer σεβομένη τὸν Θεόν getreten sei, wird man jedenfalls nicht für besonders wahrscheinlich halten können⁴. Und die Art, wie der Talmud von Zenobia spricht, kann auch hier als Gegengrund gelten. Die christlichen Nachrichten aber lassen sich anders erklären (vgl. Nr. 5) und haben das gegen sich, daß ihnen eine andre Form der Überlieferung zur Seite geht, die zwar an sich als Steigerung des von ihnen Berichteten verstanden werden könnte, aber, wenn sie andern Ursprungs ist, bezeugt, daß man die Königin in ähnlicher (wenn auch von einer andersartigen Annahme über ihre Herkunft ausgehender) Weise grundlos ver-

1 Vgl. E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl. III, Leipzig 1909, S. 177. 2 Pauly's Realencyclopädie a. a. O. S. 2857. 3 H. Schiller, Kaiserzeit I, 863.

4 Man könnte versucht sein, mit Oberdick (S. 77; vgl. Anm. 128) gerade bei der Gönnerin des Longinus anders zu urteilen, — wenn Longin, wie Oberdick mit Graetz (Geschichte des Judentums IV, 335) und anderen noch annahm, der Verfasser der Schrift περὶ ὁφους wäre, deren Genesis-Zitat die Forschung viel und noch in jüngster Zeit beschäftigt hat (vgl. K. Ziegler im Hermes 50, 1915, S. 572–603, und H. Mutschmann, ebenda 52, 1917, S. 161–200). Aber es gilt jetzt bei den Philologen als feststehend, daß περὶ ὁφους rund 250 Jahre älter ist als Longin.

klatscht hat. — Neuerdings hat man die Anschauung, die in dem Artikel „Zenobia“ bei Pauly Ausdruck fand, noch weiter abgeschwächt. Zenobia soll wenigstens als Regentin eine Gönnerin der Juden gewesen sein. *Zenobia*, sagt der ihr gewidmete Artikel der *Encyclopaedia Britannica*, *is referred to in the Talmud as protecting Jewish rabbies*¹. Aber der Verfasser dieses Artikels hat der angeführten (aber nicht mitgeteilten) Talmud-Stelle — es ist die oben (S. 24) wiedergegebene — etwas entnommen, was sie schlechterdings nicht sagt. — Noch abgeschwächter ist die These, Zenobia habe „judaisiert“, von Oberdick², der die Talmud-Stelle wirklich kannte, in der Form vertreten, daß er annahm, Zenobia sei freilich als Regentin den strengen Juden feindlich gesinnt gewesen, habe aber den aufgeklärten Wohlwollen erwiesen. Doch der nüchternere deutsche Geschichtsschreiber des Judentums, Heinrich Graetz³, weiß nur von ersterem; das zweite ist unbeweisbar. Auch die Überlieferung, daß Zenobia irgendwie dem Judentum sich zugetan oder geneigt gezeigt hätte, wird daher als haltlos bezeichnet werden müssen.

4. Steht demnach weder hinter der einen, noch hinter der andern Form der Überlieferung über ein nahes Verhältnis der Zenobia zum Judentum etwas Tatsächliches, so muß diese Überlieferung, als erdichtet, letztlich auf eine Quelle zurückgehen. Wo ist diese zu suchen? Die Antwort muß ausgehen von der Nachricht, bei der wir in bezug auf Zeit und Ort ihrer Herkunft auf sicherem Boden stehen: von der Predigt-Äußerung des Chrysostomus aus dem Jahre 391 (oben S. 18). Sie ist nur eine Anspielung. Der Name der Zenobia ist nicht genannt; weder jüdische Herkunft, noch jüdische Gesinnung wird ihr ausdrücklich nachgesagt; nur als Herrscherin, die in ähnlicher Stellung war, wie die *ἄρχοντες* der Juden, kommt die *γυνή*, der zuliebe PvS sein Heil verscherzte, für den Prediger, seinen ausdrücklichen Worten nach, in Betracht. Inwiefern PvS ihr einen Gefallen tun konnte mit seiner Lehrweise, ist nicht gesagt. Aber gerade diese Eigenart der „Nachricht“ des Chrysostomus ist wichtig. Denn die Anspielung hatte nur Sinn, wenn der Prediger voraussetzen konnte, daß man sie verstand. In Anti-

1 Bd. 28, 1911, S. 972. 2 S. 78ff. 3 IV, 334—338.

ochien muß also damals stadtbekannt gewesen sein¹, worauf Chrysostomus anspielte. Daß dies die Zugehörigkeit der Zenobia zum Judentum oder ihr Judaisieren gewesen ist, ist nun freilich nicht streng beweisbar. Aber wenn man in Rechnung zieht, wie früh und wie oft dem PvS nachgesagt ist, daß er „jüdisch“ denke², so wird man dies annehmen müssen. Bestätigt wird diese Annahme durch den Bericht Theodorets (oben S. 18). Er zeigt, daß Theodoret wirkliches Wissen über Zenobia nicht besaß; denn die Bemerkung, daß die Perser ihr die Herrschaft in Syrien und Phönizien gegeben hätten, ist so unrichtig, wie nur möglich³. Daher wird auch die Nachricht, daß PvS ihr, der τὰ Ἰουδαίων φρονούσῃ, mit seiner Lehrweise sich habe gefällig erzeigen wollen, nicht auf gelehrter Kunde ruhen. Beachtet man nun, wie eng verwandt diese „Nachricht“ dem von Chrysostomus teils Gesagten, teils als bekannt Vorausgesetzten ist, und erinnert man sich daran, daß Theodoret bis zu seinem 23. Jahre in Antiochien lebte, so wird man m. E. nicht bezweifeln können, daß er sein „Wissen“ über die Hinneigung der Zenobia zum Judentum und über die Beziehungen des PvS zu ihr eben dem antiochenischen Gerede verdankte, mit dessen Vorhandensein Chrysostomus rechnete. — In Antiochien, das einst die Wirkungsstätte des PvS gewesen war, wird dies Gerede nicht eingeschleppt sein. Hier muß man es entstanden denken, wenn diese Annahme nicht durch die übrigen Zeugen für den Inhalt des Geredes unmöglich gemacht wird. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Das gilt zunächst von Filastrius (vgl. oben S. 18). Wenn er dem PvS gar nachsagt, daß er *et circumcisionem docebat*, während selbst Epiphanius seinen Vorwurf, die Anhänger des PvS seien δεύτεροι Ἰουδαῖοι, gegen solch abgeschmacktes Mißverständnis gesichert hat — τᾷληθῇ δέ, sagt er, οὔτε περιτομὴν ἔχουσιν, οὔτε σάββατον φυλάσσουσι καὶ τὰ ἄλλα πάντα καθάπερ Ἰουδαῖοι⁴ —, so wird man für seinen törichten Bericht nicht nach einer schriftlichen Quelle suchen. Wenigstens wäre für diese die Quellenfrage wieder ganz dieselbe wie für Filastrius selbst⁵. Letztlich wird hinter

1 Vgl. das φασί, das Chrysostomus einschleibt. 2 Vgl. unten § 5, 2. 3 Die Erklärung, die Oberdick (S. 43) der Bemerkung Theodorets gegeben hat, ruhte selbst auf irrigen Voraussetzungen.

4 haer. 65, 2, ed. Petavius 608f. 5 Eine schriftliche Quelle, die

der „Nachricht“ bei Filastrius nichts anderes stehen, als ein Nachhall dessen, was einer der in Konstantius' Zeit in den Orient verbannten Occidentalen dort gehört hatte. Und nichts verbietet die Annahme, daß dieser Gewährsmann des Filastrius oder sein Vordermann in der Überlieferungsreihe sein Wissen in Antiochien aufgelesen hatte. Daß dort das Gerede auch in der singulären Form lebte, die es bei Filastrius zeigt, wenn er dem PvS nachsagt, daß er das Judaisieren der Königin veranlaßt habe (nicht umgekehrt), braucht man deshalb nicht voraussetzen. Der Gewährsmann des Filastrius oder dieser selbst wird, unbekannt mit den in Betracht kommenden Verhältnissen, das, was ihm erzählt war, verwirrt und so dem Gallimatthias zum Dasein verholfen haben, der in der „Nachricht“ des Filastrius vorliegt. — Athanasius (vgl. oben S. 18) ist selbst, mindestens einmal (346) in Antiochien gewesen¹, und mit den dortigen Eustathianern, an deren Gottesdienst er damals teilnahm, stand er noch später in Kirchengemeinschaft. Auch sein „Wissen“ aus Antiochien herzuleiten, hat nicht die geringste Schwierigkeit. Er könnte das Gerede von einem Judaisieren der Zenobia, dessen Vorhandensein Filastrius und Theodoret uns verbürgen, infolge einer Gedächtnisirrung vergrößert haben. Möglich ist aber ebenfalls — es wird unten (Nr. 5) davon die Rede sein —, daß das Gerede schon in Antiochien auch in dieser gröberen Form umlief. Zu der Anspielung des Chrysostomus paßt diese ebensogut, wie die andere; und noch Jahrhunderte später begegnet uns die gröbere Form bei Barhebraeus I und II (oben S. 19 f). — Woher hatte dieser sein Wissen? Er stand nicht mehr in einem lebendigen Traditionszusammenhange mit dem Antiochien des 4. Jahrhunderts; er muß eine schriftliche Quelle gehabt haben. Daß dies Athanasius gewesen wäre, ist durch nichts nahe gelegt. Barhebraeus selbst nennt in II als seinen Gewährsmann den *Eusebius chronologus*, d. h. die Chronik Eusebs. Diese Angabe braucht man m. E. nicht zu bezweifeln, obwohl die Chronik Eusebs noch in der Gestalt, die den drei Übersetzungen zugrunde liegt, nichts von

mehr gewesen wäre als Wiedergabe eines Geredes, würde wohl auch über Zenobia Genaueres mitgeteilt haben. Anstatt sie nur als „regina quaedam in oriente tunc temporis“ einzuführen.

¹ 1 apol. ad Const. 5, MSG 25, 601 B; Sozom. h. e. 3, 20, 4, 1, 301 f.

der Zenobia gesagt hat (vgl. oben S. 17). Denn Zusätzen und Änderungen, die durch persönliches oder örtliches Interesse bedingt waren, ist die Chronik, wie bei Hieronymus, so auch später noch ausgesetzt gewesen; und für die Vorgänge in Antiochien lag bei allen Syrern ein örtliches, für PvS bei den monophysitischen Syrern ein starkes polemisches Interesse vor. Wie weit in Barhebraeus II die Lesefrucht reicht, kann fraglich erscheinen. Aber in einer Chronik hatte vornehmlich, wie bei Euseb selbst, die Absetzung des PvS ihre Stelle. Mithin läuft das, was Barhebraeus II dem *Eusebius chronologus* entnommen hat, wahrscheinlich von dem *refert Eusebius* an bis zum Ende des oben (S. 19) gedruckten Zitats. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß alles, was bei Barhebraeus II zwischen dem *refert Eusebius* und dem *percusserunt* steht, ebenso in der Chronik sich fand, die Barhebraeus benutzte. Die Notiz über die vor PvS Psalmen singenden *puellae* kann vielleicht von Barhebraeus direkt der Kirchengeschichte Eusebs entnommen sein. Das Übrige scheint mir mit leidlicher Sicherheit auf die interpolierte Chronik zurückgeführt werden zu können. Dann ergibt sich, daß der Interpolator frühestens im 5. Jahrhundert gelebt hat. Denn die Vorstellung, daß die weltliche Herrscherin den „Patriarchenstuhl“ von Antiochien vergeben habe, ist früher nicht möglich. Und wenn dem Interpolator schon ein syrischer Text der Chronik vorlag (was wahrscheinlich zu sein scheint), so gehört er einer noch weit späteren Zeit an. Jedenfalls ist es unmöglich, seinen Quellen nachzuspüren. Es ist das auch unnötig. Denn daß man, wenn solches Nachspüren möglich wäre, auf eine von dem antiochenischen Gerede des 4. Jahrhunderts unabhängige Quelle für die jüdische Herkunft oder das Judaisieren der Zenobia stoßen würde, ist m. E. wenig wahrscheinlich. — Keinesfalls kann solche Annahme sich auf den *παλαιὸς λόγος* bei Photius stützen, der von dem antiochenischen Gerede sich dadurch unterscheidet, daß er des PvS nicht gedenkt. Denn da dies letztere Zufall sein kann (vgl. oben S. 21), das irrige Gerücht von Beziehungen der Zenobia zum Judentum aber auf eine Quelle zurückgehen muß, wir auch sonst keine Form des Gerüchtes kennen, die nicht mit dem, was der Zenobia nachgesagt wird, die Lehre des PvS in Zusammenhang brächte. so ist es nicht geraten, in dem von Photius in aller Kürze

gekennzeichneten παλαιὸς λόγος eine andersartige Überlieferung über die Hinneigung der Zenobia zum Judentum zu sehen. Das antiochenische Gerede, das Athanasius schon kennen lernte, von dem aber Eusebius noch keine Kenntnis verrät, wird die letzte Quelle all der christlichen Nachrichten sein, die von einem näheren Verhältnis der Zenobia zum Judentum fabulieren.

5. Dies Gerede tritt uns früh, einerseits bei Athanasius und andererseits bei Filastrius, in der zwiefachen, oben in Nr. 2 und Nr. 3 getrennt behandelten Form entgegen, daß Zenobia dort zu einer Jüdin, hier zu einer Judenfreundin gemacht wird. Sind diese Formen Zwillingsgestalten? Oder ist die eine aus der andern durch Vergrößerung, bzw. Abschwächung, entstanden? Diese Frage mit Sicherheit zu entscheiden, sind wir nicht imstande. Vielleicht spricht dafür, daß die gröbere Form die ältere ist, wenn auch nur die ältere von zwei Zwillingsformen — auch Zwillinge werden ja nicht völlig gleichzeitig geboren —, das, was über die Entstehung des Geredes vermutet werden kann. Zweierlei hat jedenfalls die Entstehung des Geredes bedingt: erstens, daß dem PvS ein Judaisieren vorgeworfen wurde, und zweitens, daß Zenobia als seine Gönnerin galt. Ob und in welchem Maße letzteres tatsächlich der Fall war, wird unten (Nr. 6) zu untersuchen sein. Hier ist diese Frage gleichgiltig. Darauf aber muß hier hingewiesen werden, daß allein aus dem Vorhandensein der zwiefachen Überzeugung, daß PvS jüdisch gelehrt habe, und daß Zenobia ihm günstig gesinnt gewesen sei — gleichviel, wie es mit der Richtigkeit dieser Überzeugung bestellt war —, das Gerede von der jüdischen Herkunft oder der jüdischen Gesinnung der Zenobia sich nur mangelhaft erklären läßt. Denn diese Erklärung würde zu der Annahme nötigen, daß man zunächst aus dem Judaisieren des PvS auf ein so oder so gedachtes näheres Verhältnis der Zenobia zum Judentum geschlossen hätte, und daß dann wiederum daraus abgeleitet wäre, PvS hätte um der Zenobia willen „jüdisch“ gelehrt. Ich will nicht sagen, daß derartige undenkbar sei. „Ketzer“ gegenüber ist vieles möglich gewesen und sogar noch heute möglich, was eigentlich, zumal für Christen, unmöglich sein sollte. Aber wenn man solche Annahme vermeiden kann, muß man es tun. Und hier ist die Annahme vermeidbar. Denn

der semitische Name der Zenobia kann noch um 340 in Antiochien unvergessen gewesen sein oder in dieser Zeit durch jemanden, der die palmyrenische Inschrift gelesen hatte, wieder bekannt geworden sein. Dieser semitische Name der Königin wird im Verein mit den beiden oben genannten „Tatsachen“ dem antiochenischen Gerede zum Dasein verholfen haben. Dann aber ist es vielleicht wahrscheinlich, daß die gröbere Form — *Ἰουδαία ἡ Ζηνοβία* —, die ja auch zeitlich eher nachweisbar ist, die ältere war. Sehr bald aber muß ihr die andere Form, die dann als Korrektur Unterrichteterer aufzufassen wäre, zur Seite getreten sein. Beide Formen müssen nebeneinander in Antiochien gelebt haben. Aber bei den gebildeteren Schriftstellern hat die abgeschwächte Form die gröbere zurückgedrängt und durch sie auch über Antiochien hinaus in der Überlieferung ihren Platz gefunden.

6. Doch war Zenobia wirklich eine Gönnerin des PvS? und, wenn dies anzunehmen ist, in welcher Ausdehnung war sie es? — In allen oben bei der Erörterung der Beziehungen der Zenobia zum Judentum benutzten christlichen Nachrichten — mit Ausnahme der des Photius, der den PvS zu erwähnen, keinen Anlaß hatte — wird ein gewisses Vertrauensverhältnis der Zenobia zu PvS behauptet oder vorausgesetzt. Und die neuere Forschung hat dies Vertrauensverhältnis unbesehen gelten lassen. Ja, sie hat es weiter ausgemalt. H. Schiller erzählt von der Zenobia, sie habe mit dem Philosophen Longinus (was Tatsache sein wird) philosophische und literarische Fragen, mit dem Erzbischof (!) PvS religiöse Probleme erörtert¹, und der Artikel „Zenobia“ der *Encyclopaedia Britannica* spricht von einer *tradition of her discussions with the archbishop (!) PvS on matters of religion*². Ich gestehe, daß diese Äußerungen in hochgeschätzten gelehrten Werken mich beunruhigt haben, weil sie mich bezweifeln ließen, ob mir alle Quellen bekannt geworden seien. Aber alles Suchen hat mich nichts weiter finden lassen³. Nach dieser Tatsache muß ich beurteilen, was sich bei Schiller und in der *Encyclopaedia Britannica* findet.

1 I, 858. Auch A. v. Harnack sagt, daß von „nahen Beziehungen“ zwischen PvS und Zenobia „berichtet werde“ (DG I, 589 = DG I⁴, 722).

2 Bd. 28, 972. 3 Niceph. Kall., h. e. 6, 27, MSG 145, 1181 B, wiederholt lediglich die Ausführungen Theodorets.

Die Notiz in der letzteren fußt offenbar trotz der Verwendung des Wortes *tradition* nur auf Schiller. Und dieser war über die Quellen der Kirchengeschichte nicht ebensogut unterrichtet, wie über die der Kaisergeschichte. Seine Behauptung, Zenobia habe mit PvS religiöse Probleme erörtert, hat nur an dem „*quae scientiam et sententiam ipsius probans in ipsum patriarchatum Antiochiae contulit*“ bei Barhebraeus II eine schwache Stütze; und dafür, daß diese „Nachricht“ mittelbar Schillers Quelle gewesen ist, spricht vielleicht auch der Titel „Erzbischof“, den Schiller dem PvS gibt. Aber darf man auf diese Worte des von Barhebraeus benutzten späten Interpolators der Eusebianischen Chronik solche Behauptung gründen? Die Nachricht braucht nicht mehr zu sein, als eine — leicht erklärliche — Konstruktion dieses Mannes. Von den übrigen Nachrichten sind alle außer der des Barhebraeus I und vielleicht auch der des Athanasius gleichfalls nicht geeignet, irgendein näheres Verhältnis des PvS zur Zenobia zu beweisen. Sie sagen nichts anderes, als daß das Judaisieren hier von dem Judaisieren dort hervorgerufen sei. Stünde hinter dieser Aussage die Tatsache eines Beeinflußtseins der Lehre des PvS durch jüdische Gesinnung der Zenobia, so wären mit dieser Tatsache nähere Beziehungen zwischen der Königin und PvS gegeben. Aber Zenobia war weder Jüdin, noch eine Freundin der Juden. Und daß PvS nicht durch sie oder durch die Rücksicht auf sie zu seiner Lehrweise angeregt ist, wird jedem Kenner der Dogmengeschichte selbstverständlich sein; wer aber nach Beweisen verlangt, wird sie in dem finden können, was später über die Lehrweise des PvS, über die Verbreitung seiner Anschauungen in seiner Gemeinde und deren Umgegend und über den Traditionszusammenhang, in dem PvS stand, sich ergeben wird. Steht aber hinter jenen Nachrichten der kirchlichen Schriftsteller nichts weiter als die aus dem Ketzerhaß geborne haltlose Unterstellung, PvS habe der Zenobia zuliebe so gelehrt, wie er lehrte, so ist es methodisch unerlaubt, noch andere Beziehungen zwischen PvS und der Zenobia als durch diese Nachrichten verbürgt anzusehen. — Etwas anders liegen die Dinge schon bei dem „*Ζηνοβία Παύλου πρόεστη τοῦ Σαμοσατέως*“ des Athanasius. Das braucht freilich nicht mehr zu sagen als, daß Zenobia die Vorgesetzte des PvS gewesen (oder: geworden) sei, die

Regentin, unter der er stand. Der Hintergedanke an ein Beeinflußtsein des PvS durch seine Regentin, den Athanasius wahrscheinlich gehabt hat, könnte an das so verstandene *προέστη* ebensogut anknüpfen, wie bei Chrysostomus das Beeinflußtsein des PvS durch Zenobia auf ihre Herrschaftsstellung zurückgeführt wird. Und ich halte es nicht für ganz unmöglich, daß die Äußerung des Athanasius in der Tat nicht mehr besagt, also gar nicht anders zu beurteilen ist, als eben die andern „Nachrichten“ beurteilt worden sind. Aber die Stelle kann sehr wohl mehr besagen: die lateinische Übersetzung der Mauriner-Ausgabe „*Pauli Samosatani patrona*“ kann, abgesehen davon, daß sie dem Aorist nicht gerecht wird, die richtige sein. Nimmt man das an, so ist weiter zu fragen, was damit gemeint ist, daß Zenobia die Patronin oder Beschützerin des PvS wurde. Vielleicht hat Athanasius auch so nicht mehr sagen wollen als dies, daß PvS durch seine Lehrweise die Gunst der Zenobia sich erworben habe. Man wird aber auch das für möglich halten müssen, daß Athanasius von einem Schutzverhältnisse wußte, dessen PvS seitens der Zenobia sich habe erfreuen dürfen. — Von einem solchen Schutzverhältnis spricht ausdrücklich Barhebraeus I (oben S. 20). Bei der Zenobia, so berichtet er, habe PvS nach seiner Verurteilung durch die Synode Zuflucht gesucht und habe so sich in Antiochien gehalten, bis Kaiser Aurelian auf Anregung der Bischöfe seine Vertreibung verfügt habe. Daß die Gunst der Zenobia es dem PvS ermöglicht habe, seiner Absetzung durch die antiochenische Synode zu trotzen, hat die Forschung angenommen, ehe diese Nachricht des Barhebraeus bekannt war¹; und noch heute ist dies, und, wie wir sehen werden, aus guten Gründen die allgemeine Annahme. Nun hatte Barhebraeus nicht die Kenntnis der Zeitgeschichte, auf die mit Valesius die neuere Forschung diese Annahme gründet²; und keiner der uns bekannten Quellen konnte er diese seine Nachricht entnehmen. Er muß also eine gute, für uns verlorene Quelle gehabt haben. Dagegen ist die

1 Valesius in der Anmerkung zu Euseb 7, 30, 19 (1659), Tillemont, *Mém.* IV, 302 (1697.; Walch, *Ketzerhistorie* II, 121 (1764).

2 Er bezeichnet, wie Theodoret, und wohl nicht ohne irgendwelchen Zusammenhang mit dessen Nachricht, die Zenobia als „a Persis regionibus Syriae contra Romanos praefecta“.

Nachricht seiner Weltgeschichte (Barhebraeus II, oben S. 19), daß PvS schon seine Erhebung auf den „Patriarchenstuhl“ der Zenobia verdankt habe, wohl nichts anderes als eine irrige Konstruktion, die ihm oder der interpolierten Chronik zur Last fällt, die er benutzte. Denn schon die Chronologie entzieht ihr den Boden, wie der nächste Paragraph zeigen wird. — Was die Zenobia bewog, nach der Absetzung des PvS ihm Rückhalt zu gewähren, können wir höchstens erraten. Da sie weder Christin, noch Jüdin, noch Judenfreundin war, ist es ausgeschlossen, daß ein Interesse an seiner Lehre irgendwie mit im Spiele gewesen ist. Ausreichenden Anhalt aber hat die von der neueren Forschung oft ausgesprochene Vermutung, daß die Politik für Zenobia bestimmend war. Denn in diese Richtung weist die Stellung, die Aurelian nach seinem Einzuge in Antiochien (272) einnahm. Man darf vermuten, daß PvS der palmyrenischen Partei angehörte, die Mehrzahl seiner Gegner der römisch-hellenistischen¹. — Ob die Regierung des Odaenathus und der Zenobia schon vor der Absetzung des PvS ihm Gunst erwiesen hat, wissen wir nicht. Daß er durch Zenobia zum Ducenarius ernannt sei, vermutete schon Tillemont². Doch scheint mir diese Vermutung unwahrscheinlich, da Zenobia frühestens seit 266 Regentin war und noch in den nächsten zwei bis drei Jahren, ebenso wie ihr Gatte vor ihr, die Oberhoheit des römischen Kaisers anerkannte. Odaenathus oder die palmyrenische Partei in Antiochien mag der römischen Regierung den PvS für die Stellung empfohlen haben; die Ernennung aber wird von den Römern vollzogen sein. — Von „nahen Beziehungen zwischen PvS und der Zenobia“ zu reden, hat behutsame Forschung daher m. E. kein Recht. Die hätte auch die den „Ketzer“ absetzende Synode wohl nicht unerwähnt gelassen; und dann wären sie auch dem Euseb bekannt geworden. Wir können dem „Patronat“ der Zenobia gegenüber PvS keinen weiteren Inhalt geben als den, daß sie ihn nach seiner Absetzung gehalten oder wenigstens nicht aufgegeben hat. Und auch dies darf, soweit dabei das Tun der Königin in Betracht kommt, wohl nur auf das weltliche Amt des PvS bezogen werden, nicht auf seine Stellung in der christlichen Gemeinde.

¹ So auch Harnack (DG I, 589 = I⁴, 723). ² Mém. IV, 291.

§ 4.

Die hinter den Nachrichten Eusebs stehenden Tatsachen.

1. Wenden wir uns nun der Prüfung der Eusebianischen Nachrichten zu, soweit sie einer solchen bedürfen, so ist mit den chronologischen Fragen einzusetzen, weil deren Beantwortung für anderes von vorgreiflicher Bedeutung ist. Eine neue Erörterung dieser Fragen ist nötig, weil versucht werden muß, über die Unsicherheiten hinauszukommen, die hier noch obwalten. Es handelt sich bei diesen Unsicherheiten vornehmlich um die in der Sache des PvS gehaltenen Synoden¹. Ich behalte den Ausdruck „Synode“ bei, weil er bequem ist und, recht verstanden, nicht bekrittelt werden kann. Doch muß, solch rechtem Verständnis zu nutz, ehe von der Zahl (Nr. 2) und der Zeit (Nr. 3) der gegen PvS gehaltenen Synoden die Rede sein kann, zunächst ihre Eigenart ins Auge gefaßt werden. — Die Eigenart dieser „Synoden“ besteht nicht darin, daß sie nicht reine Bischofssynoden waren. Das waren sie freilich nicht. Denn als Absender des Briefes der bei der *τελευταία σύνοδος* Beteiligten erscheinen neben den Bischöfen mindestens zwei mit Namen aufgeführte Männer, die nicht Bischöfe waren: der Presbyter Malchion und Lucius, der nach ihm genannt ist, also entweder auch Presbyter, oder Diakon gewesen sein muß, und ohne Namen neben den gleichfalls ungenannten Bischöfen der Nachbarschaft *πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι καὶ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ* (vgl. oben S. 4). Es haben auch an den Verhandlungen nicht nur Bischöfe teilgenommen. Der Presbyter Malchion führte, wenigstens schließlich, dem PvS gegenüber vornehmlich das Wort; *οἱ ἀμφὶ τὸν Σαμοσατέα*, die nach Euseb² bei den früheren Besprechungen ihre Heterodoxien verhüllten, sind jedenfalls nicht sämtlich Bischöfe, ja z. T. wohl Laien gewesen; und daß, wie eben schon erwähnt ist, der

1 P. Pape, Die Synoden von Antiochien, 264—269 (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Siebenten Realschule zu Berlin, Ostern 1903; allzu knapp angeführt von Harnack, DG I⁴, 724, Anm. 1) ist eine Abhandlung von 12 Quartseiten, die trotz der Sorgfalt, die ihr nachgerühmt werden kann, und trotz einiger, in der Schärfe neuer, richtiger Beobachtungen die Forschung nicht weiter geführt hat. Der (inzwischen verstorbene) Verfasser sagte auch mehr, als man wissen kann. Die von ihm in Aussicht gestellte, mehr quellenkritische zweite Abhandlung ist m. W. nicht erschienen. 2 7, 28, 2, 11, 702, 24f.

Synodalbrief auch im Namen der ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ abgesandt wird, bestätigt, daß „eine zahlreiche Laienschaft aus Antiochien und den umliegenden Gemeinden“ bei der τελευταία σύνοδος beteiligt war¹. Das alles widerspricht aber der Anwendung des Ausdrucks „Synoden“ nicht. Denn R. Sohm hat gezeigt, daß die Synoden ursprünglich erweiterte Gemeindeversammlungen waren und noch im 3. Jahrh. diesen ihren Ursprung dadurch verrieten, daß neben dem Bischof und den Klerikern der zunächst in Betracht kommenden Gemeinde und zur Hülfe herbeigerufenen Nachbarbischöfen auch Laien der Ortsgemeinde gegenwärtig waren². — Auch das ist nichts Eigenartiges und Neues bei diesen Synoden, daß Bischöfe (und mit ihnen Presbyter und Diakonen)³ aus weit entfernter „Nachbarschaft“ wie Firmilian von Kappadozien, Helenus von Tarsus, Dionys von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgos und sein Bruder Athenodorus aus Pontus eingeladen waren. Als etwa 20 Jahre früher die Lehrweise des Beryllus von Bostra in Arabien die Nachbarschaft erregte, war μεθ' ἐτέρων auch Origenes aus Caesarea herbeigerufen worden⁴. Und auf eine in dieser Hinsicht noch viel engere Parallele hat A. v. Harnack hingewiesen. Er sagt, um die Schwierigkeit des Einschreitens gegen PvS ins Licht zu rücken: „Dem vornehmen Metropolit . . . war nicht leicht beizukommen. Die Provinzialsynode, in der er den Vorsitz zu führen hatte, reichte nicht aus. Aber schon in der novatianischen Angelegenheit, die den Orient zu spalten gedroht hatte, war i. J. 252 (253) das Experiment eines orientalischen Generalkonzils mit Glück versucht worden⁵.“ An diesen Sätzen ist freilich einiges angreifbar. Die Verwendung der Ausdrücke „Provinzialsynode“ und „orientalisches Generalkonzil“ schon für diese Zeit will ich zwar an sich nicht bemängeln, denn die Synoden Cyprians sehen aus wie durch den örtlichen Zusammenhang der Synodalen bedingte Gebilde; und ähnlich mag es im Orient bei den Synoden in Palästina

¹ R. Sohm, Kirchenrecht I, Leipzig 1892, S. 270. ² Sohm a. a. O. § 23—25, S. 258 ff.; vgl. über die Synoden gegen PvS insbesondere S. 269 ff. Ob es daneben Zusammenkünfte allein der Bischöfe gegeben hat (vgl. Dionys v. Alex.: ἐπισκόπων σύνοδοι, bei Euseb 7, 5, 5, II, 640, 14), kann hier unerörtert bleiben. ³ Euseb 7, 28, 1, II, 702, 20. ⁴ Euseb 6, 33, 1. 2, II, 588, 4. 11. ⁵ DG I⁴, 723; vgl. RE³, 14, 235, 42 ff.

und in Ikonien gewesen sein, von denen wir durch Dionys von Alexandrien hören¹. Hier aber sind diese Termini unzutreffend. Denn die Teilnehmer an den mit der Sache des PvS sich beschäftigenden Synoden sind einzeln eingeladen, insbesondere diejenigen τῶν μακρὰν ἐπισκόπων, die in Antiochien sich einfanden². Doch schränkt dies die Bedeutung der Parallele, die Harnack heranzieht, nicht ein; denn es war bei ihr nicht anders. Das aber ist wirklich angreifbar in Harnacks Sätzen, daß in ihnen von der „großen orientalischen Synode in Antiochien“³ und ihrem Verlaufe — „es siegte die milde Richtung“⁴ — so gesprochen wird, als sei diese Synode eine ganz sichere Tatsache. Das ist sie aber m. E. nicht. Man kann nämlich bezweifeln, ob in Sachen Novatians im Orient überhaupt eine große Synode gehalten ist. Denn wenn die Eusebianer zwei Menschenalter später (339) in Beantwortung der Einladung zu der römischen Synode, die 340 zustande kam, sich darüber beklagen, daß ihr Urteil über Athanasius und Marcell im Occident nicht einfach anerkannt wurde, und sich dabei auf die Vorgänge bei Novatian und PvS berufen: ἐκ τοῦ κατὰ Νοβᾶτον καὶ τὸν Σαμοσατέα Παῦλον παραδείγματος τὰ τῶν συνόδων ἰσχύειν δόγματα χρή⁵, so scheinen sie vorauszusetzen, daß in der Sache Novatians das Urteil des Abendlandes im Orient ebenso ohne abermalige Verhandlung anerkannt worden ist, wie das Urteil des Orients über PvS im Occident⁶. Doch wenn auch „die große orientalische Synode in Antiochien“ in Sachen Novatians vielleicht in der Reihe der

1 Euseb 5, 23, 3, I, 488, 22 ff.; 5, 25, 1, I, 496, 25 ff.; 7, 7, 5, II, 644, 18 ff. Auch Sohm, Kirchenrecht I, 333, spricht schon in bezug auf das dritte Jahrhundert von „Provinzialsynoden“. 2 Euseb 7, 30, 3, II, 706, 11. 3 RE³ 14, 235, 42. 4 RE³ 14, 235, 44 ff. 5 Zitat in der Antwort des Julius von Rom bei Athanasius, apol. c. Arian. 25, MSG 25, 289 B. 6 Man könnte dagegen geltend machen, eine dem Urteil des Occidents über Novatian zustimmende orientalische Synode sei durch die Äußerung der Eusebianer nicht ausgeschlossen; denn die ep. Sardicensis Orientalium sage über dieselbe Angelegenheit ausdrücklich: in urbe Roma sub Novato et Sabellio et Valentino haereticis factum concilium ab orientalibus confirmatum est, et iterum in Oriente sub Paulo a Samosatis quod statutum est, ab omnibus est signatum (Hilarius, collect. Antiar. ser. A 4, 26, ed. Feder, Wien 1916, S. 65, 16 ff.). Aber der Einwand ist m. E. nicht beweiskräftig. Denn das confirmatum est (ἐβεβαιώθη?) kann auch von einer bloß tatsäch-

Tatsachen gestrichen werden muß, — geplant ist sie. Denn Dionys von Alexandrien hat dem Cornelius in Beantwortung seiner Mitteilung über die Verurteilung Novatians geschrieben, *ἑαυτὸν* (er, Dionys) *παρακεκλησθαι ὑπὸ τε Ἐλένου τοῦ ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας ἐπισκόπου καὶ τῶν λοιπῶν τῶν σὺν αὐτῷ Φιρμιλιανοῦ τε τοῦ ἐν Καππαδοκίᾳ καὶ τοῦ κατὰ Παλαιστίνην Θεοκτίστου, ὡς ἂν ἐπὶ τὴν σύνοδον ἀπαντήσοι τὴν κατὰ Ἀντιόχειαν, ἔνθα τοῦ Νοουάτου κρατύνειν τινὲς ἐνεχέουσιν τὸ σχίσμα*¹. Was damals in der Sache Novatians geplant, aber anscheinend nicht zur Ausführung gekommen war, eben das ist in der Sache des PvS wirklich geworden. Ja, dieselben Männer, soweit sie noch lebten — an Stelle des Theoktistus war jetzt Theoteknos Bischof von Caesarea —, waren auch bei dem Vorgehen gegen PvS beteiligt: Helenus von Tarsus, der i. J. 252 (253) den Dionys einlud, also einer derer gewesen sein wird, von denen der Plan der antinovatianischen Synode ausging, steht auch in dem Synodalbrief der *τελευταία σύνοδος* gegen PvS an erster Stelle; Firmilian war, wie derselbe Synodalbrief lehrt², schon bei den ersten Verhandlungen über die Angelegenheit in Antiochien gegenwärtig und starb auf der Reise zu der *τελευταία σύνοδος*; und von Dionys von Alexandrien sagt nicht nur Euseb³, daß er gleich anfangs gebeten sei, *ὡς ἂν ἐπὶ τὴν σύνοδον ἀφίκοιτο*, aber seiner Gesundheit wegen nicht habe kommen können, — auch der Synodalbrief bestätigt dies⁴. — Nicht einmal das ist an dem Vorgehen gegen PvS eigenartig, daß in seiner eignen Gemeinde „synodale“ Verhandlungen stattfinden, die gegen ihn selbst sich richten. Die schon erwähnte „Synode“ in Bostra ist ein „Vorgang“, der auffälligste Ähnlichkeiten aufweist. *Ἐπὶ τούτῳ*⁵, so berichtet Euseb⁶, *πλείστον ἐπισκόπων ζητήσεις καὶ διαλόγους πρὸς τὸν*

lichen Anerkennung (ohne synodale „Bestätigung“) verstanden werden und muß hier so verstanden werden, weil der ältere Brief der Eusebianer schon die Berufung einer abendländischen Synode zu erneuter Untersuchung der Sache als etwas dem *κατὰ Νοβᾶτον παράδειγμα* Widersprechendes tadelt. — 1 Euseb 6, 46, 3, II, 628, 10ff. 2 Euseb 7, 30, 4f., II, 706, 17ff. 3 7, 27, 2, II, 702, 7ff. 4 Euseb 7, 30, 3, II, 706, 14ff.; vgl. oben S. 4. 5 Dies *ἐπὶ τούτῳ* (Valesius: ea de re) bezieht sich auf die im Vorigen gekennzeichnete Irrlehre Berylls. 6 6, 33, 2. 3, II, 588, 9—18. — Eine ähnliche arabische „Synode“ erwähnt Euseb 6, 37, II, 592, 9ff.

ἄνδρα πεπονημένων, μεθ' ἐτέρων παρακληθεὶς Ὁριγένης κάτεισι μὲν εἰς ὁμιλίαν τὰ πρῶτα τῷ ἀνδρί, τίνα νοῦν ἔχοι ἀποπειρώμενος· ὥς δ' ἔγνω ὅ τι καὶ λέγοι, εὐθύνάς μὴ ὀρθοδοξοῦντα λογισμῶ τε πείσας, τῇ περὶ τοῦ δόγματος ἐφίστησιν ἀληθείᾳ ἐπὶ τε τὴν προτέραν ὑγιῇ δόξαν ἀποκαθίστησιν· καὶ φέρεται γε εἰς ἔτι νῦν ἔγγραφα τοῦ τε Βηρύλλου καὶ τῆς δι' αὐτὸν γενομένης συνόδου ὁμοῦ τὰς Ὁριγένους πρὸς αὐτὸν ζητήσεις καὶ τὰς λεχθείσας ἐπὶ τῆς αὐτοῦ παροικίας διαλέξεις ἕκαστά τε τῶν τότε πεπραγμένων περιέχοντα. Wie hier, auf der um Berylls willen versammelten σύνοδος, so haben auch bei den Verhandlungen gegen P^vS zuerst die Bischöfe ἐλέγχους τε καὶ ἐρωτήσεις dem P^vS entgegengehalten, ohne etwas zu erreichen. Wie dort dann Origenes, der nur Presbyterweihe hatte, durch seine Disputation mit Beryll die Sache zur Entscheidung brachte, so in Antiochien der Presbyter Malchion¹. Und wie dort in Bostra, so ist auch hier, in Antiochien, die Gemeinde vertreten gewesen. — Aber eines ist doch wesentlich anders bei der Synode in Bostra und bei dem Vorgehen gegen P^vS: Beryll ließ sich von seinem Irrtum abbringen und scheint in seiner Gemeinde keinen gleichgestimmten Anhang gehabt zu haben. In Antiochien ist P^vS in der Lage gewesen, selbst der Absetzung zu trotzen; er wird auch bei den Verhandlungen den zugereisten Bischöfen die Sache nicht leicht gemacht haben. Auf die eigenartigen Verhältnisse, die hierdurch bedingt waren, weist ein Satz des Eusebius hin, der zweifellos inhaltlich und, wie ich glaube, in weitem Maße auch dem Wortlaut nach aus dem Synodalbrief stammt. Im Eingangsabschnitt seines Berichtes, wo er erzählt, daß viele Bischöfe (μύριοι!) mit Presbytern und Diakonen der Einladung nach Antiochien gefolgt seien, sagt Euseb: πάντων οὖν κατὰ καιροὺς διαφόρως καὶ πολλάκις ἐπὶ ταυτὸν συνιόντων λόγοι καὶ ζητήσεις καθ' ἑκάστην ἀνεκινούντο σύνοδον, τῶν μὲν ἀμφὶ τὸν Σαμοσατέα τὰ τῆς ἑτεροδοξίας ἐπικρύπτειν ἔτι καὶ παρακαλύπτεσθαι πειρωμένων, τῶν δὲ ἀπογυμνοῦν καὶ εἰς φανερόν ἄγειν τὴν αἵρεσιν καὶ τὴν εἰς Χριστὸν βλασφημίαν αὐτοῦ διὰ σπουδῆς ποιουμένων². Schon Rufin hat sich mit einer sehr ungenauen Wiedergabe dieser Stelle begnügt. *Hi igitur omnes*, so übersetzt er,

¹ Euseb 7, 30, 1, II, 704, 23; vgl. 7, 29, 2, II, 704, 9ff. Vgl. oben S. 2, Nr. 7 und 8. ² 7, 28, 2, II, 702, 22ff.

*saepius in unum coëuntes Paulumque Samosatenum statuentes in medio atque ejus haeresim, quam ille nunc occultare, nunc etiam dissimulare conabatur, frequenti tractatu et adsiduis disputationibus denudantes arguere blasphemiam et publicare nitebantur, nec tamen uno id aut secundo tantum concilio ad finem perducere potuerunt, sed et conventum saepe est et absque operae pretio discessum*¹. Ob Rufin hier „concilium“ und „conventum est“ nur von mehrmaligen Zusammenkünften der in Antiochien bleibenden Bischöfe verstanden wissen wollte, oder ob er an mehrere, der τελευταία σύνοδος vorangehende „Synoden“ gedacht hat, kann unentschieden bleiben. Die kirchenhistorische Forschung hat, soviel ich sehe, nie verkannt, daß in dem καθ' ἐκάστην σύνοδον von „Synoden“ in unserm Sinne nicht die Rede ist. Jedes Zusammentreten der zugereisten Bischöfe mit geistlichen und nicht-geistlichen Mitgliedern der antiochenischen Gemeinde war dem, von dem dies καθ' ἐκάστην σύνοδον herrührt, eine σύνοδος, — und zwar, wenn die Worte aus dem Synodalbrief stammen, wohl deshalb, weil die alte Anschauung von einer Synode (Synode eine unter Beistand von Nachbarbischöfen zur Beseitigung von Wirrnissen gehaltene Gemeindeversammlung) noch lebendig war; wenn Euseb die Worte von sich aus gewählt hat, deshalb, weil er „σύνοδος“ nicht nur im technischen Sinne, sondern auch in dem allgemeineren der „Versammlung“ gebrauchen konnte. Die letztere Bedeutung der Worte hat die kirchengeschichtliche Forschung angenommen. Wenn man dabei das „καθ' ἐκάστην σύνοδον“ mit „in uno quoque consessu“ (Valesius) oder mit „in jeder Sitzung“ übersetzt hat (so die deutschen Übersetzungen der Kirchengeschichte Eusebs), so ist man weder dem schwierigen πάντων κατὰ καιροῦ διαφόρως καὶ πολλάκις ἐπὶ ταῦτὸν συνιόντων des Eusebianischen Textes, noch der Schwierigkeit der Sachlage, die diesen „synodalen“ Verhandlungen ihren eigenartigen Charakter“ gab, gerecht geworden. Es ist doch nichts als ein Anachronismus, wenn Rufin mit den Worten: *Paulum Samosatenum statuentes in medio* den Eindruck erweckt, man habe den „Ketzer“ „vor die Synode zitiert“! Ohne Entgegenkommen von seiten des PvS und seiner Anhänger war keine Zusammen-

¹ ed. Mommsen in Schwartz' Ausgabe II, 703, 20ff.

kunft möglich! Daraus ist m. E. die Bemerkung in dem Eusebianischen Berichte zu erklären, daß die nach Antiochien Gekommenen *zu passenden Zeiten* (κατὰ καιρούς) *verschiedentlich* (διαφόρως, d. h. in zeitlichen Zwischenräumen, die größer waren, als sich von selbst versteht) *und oftmals* (πολλάκις) zusammengetreten seien¹. An regelmäßige „Sitzungen“ einer „Synode“ war hier nicht zu denken. Es wird mancher Abmachungen zwischen den Parteien bedurft haben, ehe eine synodale Gemeindeversammlung möglich ward; und da viele solche Versammlungen gehalten sind (πολλάκις), wird es mehrfach zu

¹ Schwierigkeiten bereitet hier vornehmlich das Verständnis des κατὰ καιρούς. Die Übersetzung des Valesius: „vario tempore diversimodo et saepenumero“ wird dem κατὰ καιρούς nicht gerecht; es ist bezeichnend, daß er selbst sagt: libenter scriberem κατὰ καιρούς διαφορούς (wie Stigloher auch übersetzt: „zu verschiedenen Zeiten und oftmals“). Die Übersetzung von Stroth: „zu den bestimmten Zeiten oft und auf verschiedene Art“ (die Lipsius, Chronologie usw., S. 228, verschlechtert übernommen hat: „verschiedene Male zu den bestimmten Zeiten“) macht das κατὰ καιρούς inhaltlos und ist bei dem διαφόρως („auf verschiedene Art“) rätselhaft; und Closs vereinerleitet alle drei Näherbestimmungen, wenn er übersetzt: „zu bestimmten Zeiten oft und viel“. E. Schwartz übersetzt im Wörterverzeichnis seiner Ausgabe (III, 183) unter Verweis auf 1, 1, 2, I, 6, 13, auf unsere Stelle und auf de mart. Pal. 12, II, 946, 28 das κατὰ καιρούς mit „jeweilig“. Aber an unserer Stelle scheint mir diese für die beiden andern sehr geeignete Übersetzung keinen in den Zusammenhang passenden Sinn zu ergeben. Bei Hippolyt weist Wendlands Ausgabe der refutatio das κατὰ καιρούς zweimal nach: 10, 27, 2, S. 283, 10 und 10, 29, 3, S. 284, 15. Nach ersterer Stelle dachten die Noëtianer von dem einen Gott: τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν κατὰ καιρούς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα, und nach der zweiten glaubten die Elkesaiten von ihrem Christus: τοῦτον μετέπειτα αἰεὶ ἐν σώμασι μεταγίγνεσθαι καὶ ἐν πολλοῖς κατὰ καιρούς δεικνύσθαι. Zu diesen Hippolyt-Stellen und zu allen drei Stellen bei Euseb, sowie zu dem ursprünglichen Sinn von καιρός paßt m. E. die Übersetzung: „zu den [für die in Rede stehende Sache nach den Verhältnissen chronologisch oder sachlich] in Betracht kommenden“ oder „passenden Zeiten“. κατὰ καιρούς ist das auf wiederholte Fälle angewendete κατὰ καιρόν. — Das διαφόρως kann, da alle Genannten zusammenkommend gedacht sind, also nicht an eine Verschiedenheit der Zusammensetzung der verschiedenen σύνοδοι gedacht sein kann, und da die Art, wie die einzelnen zu den Zusammenkünften sich einfanden, ganz gleichgiltig ist, m. E. neben dem πολλάκις nur darauf hinweisen, daß durch mehr als selbstverständliche Zwischenzeiten getrennte „verschiedentliche“ Zusammenkünfte stattfanden.

Stockungen in den Verhandlungen, also zu längeren Pausen zwischen den einzelnen Zusammenkünften gekommen sein. — Diese Eigenart der antiochenischen Verhandlungen erschwert die Anwendung des Begriffs „Synode“. Aber sie macht sie doch nicht unmöglich. Synodale Zusammenkünfte antiochenischer Kleriker und Laien mit denselben nach Antiochien gekommenen Bischöfen oder ihrer Mehrzahl — ein Kommen und Gehen einzelner wird unvermeidlich gewesen sein — werden wir selbst dann nicht als verschiedene „Synoden“ zu bezeichnen haben, wenn sie zeitlich verhältnismäßig weit auseinander lagen. Denn sie gehörten zu einem Vorstoß gegen PvS. Soviel „Synoden“ werden zu zählen sein, als Vorstöße dieser Art zu unterscheiden sind, d. h. Vorstöße, bei denen Bischöfe der nähern und fernerer Umgebung Antiochiens — über die Grenzen des rechtlichen Machtbereichs des Odaenathus und der Zenobia nach ihm scheint man nicht hinausgegriffen zu haben — zum Zweck gemeinsamen Vorgehens mit den antiochenischen Gegnern des PvS nach Antiochien eingeladen wurden und, dem Rufe Folge leistend, der Mehrzahl nach dort vereint blieben, bis ein gewisser Abschluß ihrer Bemühungen erreicht war. Dieser Abschluß bestand, wie unten (in Nr. 7) genauer begründet werden soll, mindestens einmal darin, daß man in die Vergeblichkeit der Bemühungen sich finden mußte: bei der *τελευταία σύνοδος* — dieser Ausdruck wird von Euseb (nicht von den Synodalen von 268) herrühren und im technischen Sinne zu verstehen sein — darin, daß es zur Exkommunikation und Absetzung des PvS kam.

2. Bei der Frage, wie viel solcher Vorstöße, solcher „Synoden“, gegen PvS gehalten sind, kann es sich ernstlich nur darum handeln, ob man mit Baronius¹ und seinem Kritiker Pagi² zwei, oder mit J. A. Fabricius³ und Ch. W. F. Walch⁴ drei zu zählen hat. Denn, wenn man mit einer Synode sich begnügt hat (wie Pearson)⁵, oder (wie Tillemont)⁶ von „mindestens dreien“ meinte sprechen zu müssen, so war dabei im ersteren Falle der Einfluß der Eusebianischen

1 ad ann. 266 u. 272. 2 ad ann. 265 u. 271. 3 Biblioth. graeca XI, 346 (= Fabricius-Harles XII, 568). 4 Ketzerhistorie II, 116f. 5 Johannis Pearsonii opera posthuma. London 1688, S. 106f. 6 Mém. IV, 296: trois conciles au moins.

Chronik, im zweiten neben der Mehrdeutigkeit des Wortes *σύνοδος* und dem *κατὰ καιροῦς διαφόρως* Eusebs der Rufins maßgebend. Aber keines dieser Beweismittel hat irgendwelche Zugkraft. Von dem *κατὰ καιροῦς διαφόρως* und der Mehrdeutigkeit des Wortes *σύνοδος* ist schon gesprochen worden¹; derselbe Euseb, der (wahrscheinlich mit dem Synodalbrief) — in bezug auf den ersten Vorstoß — von den erregten Debatten *καθ' ἐκάστην σύνοδον* geredet hat, unterscheidet in der Kirchengeschichte deutlich ein zweimaliges Kommen vieler Bischöfe nach Antiochien, zwei „Synoden“ im technischen Sinne des Wortes: die *σύνοδος*, zu welcher der im 12. Jahre des Gallienus gestorbene Dionys von Alexandrien noch geladen war², und die *τελευταία σύνοδος* unter Aurelian, deren Synodalbrief an den Nachfolger des Dionys, Maximus, gerichtet ist. Rufins ungenaue Übersetzung darf gar keine Rolle spielen; er wußte nicht Bescheid, und überdies ist das Wort *concilium* bei ihm ebenso mehrdeutig, wie *σύνοδος* es sein kann. Die Chronik Eusebs aber kann nicht gegen seine Kirchengeschichte ausgespielt werden, weil Euseb in letzterer sich offenbar selbst korrigiert hat. — Vor die Wahl zwischen zwei oder drei Synoden stellen uns schon die alten Kirchenhistoriker, die Euseb benutzt haben. Theodoret zählt deutlich zwei Synoden³; Nicephorus⁴ ist, wie die meisten Forscher seit Tillemont, durch eine Äußerung in dem Synodalbrief der *τελευταία σύνοδος* bei Euseb dazu bewogen worden, drei Synoden anzunehmen. Der Synodalbrief erzählt nämlich von Firmilian, er sei auf die Einladung hin zweimal in Antiochien gewesen, nun aber auf dem Wege nach Antiochien in Tarsus gestorben⁵. Auf den ersten Blick mag der Hinweis auf diese Stelle sehr schwerwiegend erscheinen. Aber ihr Gewicht vermindert sich, wenn man sie genauer ansieht und zugleich in die Geschehnisse sich hinein-denkt. Da, wo der Synodalbrief gestehen muß, daß Firmilian zu einer Verurteilung des P^vS nicht zu bringen war, sondern zurückgehalten habe (*ἀνεβάλετο*)⁶, ist offenbar von seiner Stellung-

1 Vgl. oben S. 40 und S. 41, Anm. 1. 2 Vgl. oben S. 38.

3 haer. fab. comp. 2, 8, MSG 83, 393 D u. 396 B: *πάλιν*. 4 h. e.

6, 27, MSG 145, 1181 BC; 6, 28, 1184 BC, vgl. 1181 D. 5 Euseb

7, 30, 4, II, 706, 17: *δις ἀφικόμενος*, u. 7, 30, 5, II, 706, 24: *ἔμελλεν δὲ καὶ ὦν*. 6 Euseb 7, 30, 4, II, 706, 21 f.

nahme bei dem Ausgange eines gemeinsamen Vorgehens die Rede. Ebenso kann die Äußerung Firmilians, die dargetan haben soll, daß er den Ketzler durchschaute und bei der die Schreiber des Briefes Ohrenzeugen gewesen zu sein behaupten, nur ein Schlußurteil dargestellt haben. Freilich ist dem Synodalbrief das zu glauben, daß Firmilian vor der *τελευταία σύνοδος* zweimal nach Antiochien gekommen (und zweimal nach Kappadozien zurückgekehrt) ist. Aber während der einen Rückkehr mit dem Hinweise auf Firmilians Schlußurteil gedacht ist, wird von der zweiten gar nichts gesagt. Nichts hindert und vieles empfiehlt es, anzunehmen, daß Firmilian während der, gewiß nicht kurz zu bemessenden, Zeit der ersten Synode, d. h. während die nach Antiochien gekommenen Bischöfe der überwiegenden Mehrzahl nach dort noch weilten, zu kurzdauernder Rückkehr nach Kappadozien genötigt war, oder daß er nach der ersten Synode allein oder mit wenigen andern zur Beratung der Antiochener noch einmal nach Antiochien gekommen ist. Und dies Doppelte erschöpft schwerlich die — uns nicht mehr übersehbaren — Möglichkeiten, die das von Firmilian gesagte „*δις ἀφικόμενος*“ erklären können. Daß Firmilian dreimal nach Antiochien aufbrach, nötigt daher nicht, drei Synoden anzunehmen. Und anderes spricht m. E. entschieden gegen diese Annahme. Wäre zwischen dem zu mehrfachen Versammlungen in Antiochien führenden ersten Vorstoß, der nichts erreichte, und dem, der mit der Absetzung des PvS zum Abschluß kam, ein dritter, zeitlich zwischen den beiden andern liegender, unternommen worden, so hätte der Synodalbrief das ausdrücklich sagen müssen; und hätte er es gesagt, so würde Euseb diese Äußerung, wenn nicht angeführt, so doch verwertet haben. Zweitens war ein Vorstoß derart, wie ihn die erste und die letzte Synode darstellen, ein Kommen so vieler, z. T. weit entfernt wohnender Bischöfe, Presbyter und Diakonen — bei der letzten Synode sind nach der vertrauenswürdigsten Nachricht 80 (Bischöfe) zugegen gewesen¹ — doch wahrlich keine so

¹ So Hilarius (de syn. 86, MSG 10, 538), der sein Wissen den Homoiousianern verdankte, die, wie sich später (§ 11, 5f.) ergeben wird, die Akten der Synode gesehen hatten. Athanasius, der die Akten nicht kannte, gibt die Zahl 70 (de syn. 43, MSG 26, 769 A). Für die erstere Angabe spricht auch die zu den Akten des Ephesinum von

einfache Sache, daß man sie ohne Not dreimal wiederholt denken möchte. Drittens ist es nicht gering anzuschlagen, daß Eusebius in der Kirchengeschichte und, gleichwie Theodoret nach ihm, so auch Barhebraeus I, der, wie wir sahen (oben S. 33), außer der Eusebianischen noch eine andre gute schriftliche Überlieferung gehabt zu haben scheint, ausdrücklich von zwei Synoden sprechen. Man wird gut tun, hierin ihrer Auffassung der Dinge sich anzuschließen.

3. Und wann sind diese beiden Synoden gehalten? — In der Chronik Eusebs ist die den PvS verurteilende (allein erwähnte) Synode zum 12. Jahre des Gallienus (Aug. 264—265) gebucht (oben S. 12f.). In der Kirchengeschichte hat Euseb selbst diesen Ansatz beiseit geschoben, aber einen unmöglichen andern an seine Stelle gesetzt. Denn da der Synodalbrief der zweiten Synode an Maximus von Alexandrien und Dionys von Rom adressiert ist, der schon am 26. (27.) Dezember 268 (oder spätestens 269) starb¹, so kann die zweite Synode nicht nach April 270, also nicht, wie Euseb sagt, erst in der Zeit Aurelians, nach April oder Mai 270, gehalten sein. Den Irrtum Eusebs mit dem Hinweise darauf zu vertuschen, daß die noch in der Zeit des Gallienus erfolgte Absetzung des PvS erst durch die Eusebs Gedanken hier beherrschende Entscheidung Aurelians wirksam geworden sei², geht nicht an. Wie unvoreingenommenes Lesen den Bericht Eusebs verstehen muß, zeigt Nicephorus: er setzt von den drei Synoden, die er annimmt, zwei vor den Tod des Dionys von Alexandrien, die dritte in die Zeit Aurelians³.

431 gehörige Eingabe des Archimandriten Basilius und andrer Mönche an Kaiser Theodosius II. (Mansi IV, 1101 B). Denn wenn hier die Zahl 180 angegeben wird, so werden von diesen 180 Synodalen (ρπ') wohl 100 (das ρ) einem Textverderbnis ihr Dasein danken. Gezählt wurden nur die Bischöfe (Sohm, Kirchenrecht I, 301, Anm. 15). Nach Hilarius und Athanasius sind diese 80 (bzw. 70) Bischöfe sämtlich Gegner des PvS. Es wären also die auf der Seite des PvS stehenden Bischöfe der nächsten Nachbarschaft (Euseb 7, 30, 10, II, 710, 14) nicht mitgezählt, obwohl sie ebensogut Mitglieder der Synode waren, wie die zugereisten. Ob daher die Gesamtzahl der beteiligten Bischöfe höher einzuschätzen ist, oder ob Hilarius und Athanasius irrig alle Synodalen zu den Gegnern des PvS gerechnet haben, ist nicht auszumachen. — 1 Harnack, LG II, 1, S. 155f.: 268; E. Schwartz, Eusebius III, CCXXIX: 269. 2 Harnack, LG II, 1, 216. 3 6, 27, MSG 45, 1181 CD; 6, 28, 1184 CD.

Ist aber daran nicht zu rütteln, daß Euseb in seiner Kirchengeschichte die von der Chronik gebotene Datierung der den PvS absetzenden Synode selbst als falsch hingestellt, aber eine noch unhaltbarere an die Stelle gesetzt hat, so sind Eusebs Ansätze bei der Datierung der zweiten antiochenischen Synode gegen PvS überhaupt nicht zu brauchen. Ob die Datierung der ersten Synode in der Kirchengeschichte auf die Zeit, da Dionys von Alexandrien starb, mehr ist als ein wertloses Überbleibsel der Datierung der Chronik, bzw. mehr als ein unsicherer Rückschluß daraus, daß Dionys der Einladung zu dieser Synode aus Gesundheitsgründen nicht mehr Folge leisten konnte, wird erst später zu entscheiden sein. Es kann die Datierung der einen Synode in der Chronik, der ersten in der Kirchengeschichte, auch darin begründet sein, daß Euseb eine Überlieferung hatte, die besagte, Dionys sei im 12. Jahre des Gallienus gestorben, zur Zeit einer Synode gegen PvS, zu der er noch geladen war. — Haben wir, abgesehen von Euseb und den von ihm abhängigen spätern Chronisten¹, eine Handhabe zur Datierung der antiochenischen Synode gegen PvS? Allerdings. Man muß von der zweiten, wie wir sahen, jedenfalls vor April 270 gehaltenen Synode ausgehen. Daß ein irrig dieser Synode zugeschriebenes, unten zu besprechendes griechisch und syrisch erhaltenes Glaubensbekenntnis in einer Hs der syrischen Übersetzung die Überschrift trägt: „*Glaubensbekenntnis der in Antiochia in den Tagen des Kaisers Gallienus versammelten Synode, deren Häupter Dionysius von Rom und Dionysius von Alexandrien waren; es war auf ihr aber auch Gregor der Wundertäter*“², ist zwar wertlos. Nicht nur, weil diese Nachricht, wie die drei falschen Angaben über die genannten Bischöfe zeigen — denn auch Gregorius Thaumaturgos nahm an der letzten Synode nicht teil³ —, aus sehr trüber Quelle geflossen ist,

¹ Es lohnt sich nicht, sie zu besprechen. Mit einer Ausnahme, die zur Sprache kommen wird, bieten sie nichts Vertrauenswürdiges.
² C. P. Caspari, *Alte und neue Quellen usw.* (= Caspari IV), Christiania 1879, S. 162, Anm. 7, und — es handelt sich um dieselbe syrische Hs — Lietzmann, *Apollinaris I*, Tübingen 1904, S. 293, Anm., vgl. S. XVI u. 15^v.
³ Die syrische Nachricht ist freilich auch auf griechischem Boden nachweisbar. Maximus Confessor sagt

sondern vornehmlich deshalb, weil ihre chronologische Notiz schwerlich unabhängig ist von der falschen Ansetzung der einen, den PvS absetzenden Synode in der Eusebianischen Chronik. Ganz anders aber steht es mit der Angabe der längst bekannten¹ und unten (S. 69ff.) abgedruckten *Contestatio* gegen Nestorius, PvS sei vor 160 Jahren verurteilt worden. Denn diese *Contestatio* ist ausreichend genau datierbar, und ihre Angabe wird zuverlässig sein. Was die erstere These anlangt, so war es freilich ein Irrtum, wenn Lipsius² diese *Contestatio* charakterisierte als ein in den Akten von Ephesus (431) befindliches „von konstantinopolitanischen Priestern herrührendes Plakat, welches *consulatu Theodosii Augusti XIII et Valentiniani III*, also das Jahr vorher, gegen Nestorius veröffentlicht wurde“. Diese Bemerkung sieht zwar so aus, als stütze sie sich auf ein handschriftliches Datum der *Contestatio*. Aber sie wiederholt lediglich einen schon von Pearson³ widerlegten Irrtum des Valesius⁴. Die *Contestatio*, ein nicht „von dem konstantinopolitanischen Klerus“ verfaßtes, sondern an ihn sich wendendes Plakat (wahrscheinlich des spätern Bischofs Eusebius

(collat. cum Theodosio 12, MSG 90, 146f.), um darzutun, daß auch nicht vom Kaiser berufene Synoden echte Synoden seien: διὰ τί δὲ οὐκ ἐκβάλλετε τὴν καθελοῦσαν Παῦλον τὸν Σαμοσατέα ἐπὶ τῶν μακαρίων πατέρων Διονυσίου τοῦ πάπα Ῥώμης καὶ Διονυσίου τοῦ Ἀλεξανδρείας καὶ Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ, τοῦ τῆς αὐτῆς ἄρχαντος συνόδου, ἐπεὶ μὴ γέγονε κελεύσει βασιλέως; und die letztere Überlieferung kennt auch Germanus von Konstantinopel: αὐτίκα δὲ σύνοδος τοπικὴ κατ' αὐτοῦ ἐν Ἀντιοχείᾳ συνίσταται προεδρεύοντος ἐν αὐτῇ τοῦ μεγάλου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ κτλ. (de haeres. 6, MSG 98, 45). Gregor hat auch zur Zeit der Synode wahrscheinlich noch gelebt. Aber da er unter den mit Namen genannten Absendern des Synodalbriefes nicht erscheint, ist mit Recht geschlossen worden, daß er an dieser letzten Synode nicht teilnahm (Harnack, LG II, 2, S. 97). Daß der in der Adresse des Synodalbriefes als letzter von allen (!) vor dem Presbyter Malchion genannte Θεόδωρος peut bien estre le grand S. Gregoire Thaumaturge, car il portoit aussi ce nom (Tillemont, Mém. IV, 298), ist wenig einleuchtend (vgl. Harnack a. a. O.), so zweifellos es ist, daß Gregors ursprünglicher Name Theodor war (Euseb 6, 30, II, 584, 14f.). — 1 Acta oecum. tertiae synodi, editio Commeliana 1591, S. 73; Mansi IV, 1007—1012. 2 Chronol. S. 231, Anm. 3 Opera posthuma, S. 108 (wo das „constat“ wohl in „unde constat . . .?“ zu verbessern ist). 4 Zu Euseb 7, 29: scriptus est hic libellus [contestationis cleri Constantinopolitani] consulatu Theodosii Augusti XIII et Valentiniani III anno antequam synodus in urbe Epheso congregaretur.

von Dorylaeum)¹ ist handschriftlich nicht datiert; und das Datum, das Valesius ihr gab, ist lediglich erschlossen, und zwar durch irrige Erwägungen. Denn die Geschichte des nestorianischen Streites, insonderheit die Abhängigkeit Cassians von der *Contestatio* und dem zugleich mit ihr nach Rom gesandten Material² macht zweifellos, daß diese *Contestatio*, wenn nicht noch Ende 428³, so doch wahrscheinlich noch im ersten Jahre nach der Stuhlbesteigung des Nestorius, d. h. vor Mai 429, und sicher nicht viel später in Konstantinopel angeschlagen worden ist. Die zweite These — daß die Angabe dieser *Contestatio*, PvS sei vor 160 Jahren verurteilt, zuverlässig sei —, wird zunächst berechtigtem Kopfschütteln begeben. Denn jeder Unterrichtete weiß, wie schwierig es in jenen, einer allgemein anerkannten durchlaufenden Ära entbehrenden Tagen war, solche Zahlen, wie „vor 100 und soundsoviel Jahren“, zu berechnen. Gerade für die uns beschäftigende Synode haben wir drei überzeugende Beispiele hierfür. Ein koptisch-arabisches Synaxarium des 13. (bzw. seiner Vorlage nach: des 11. Jahrhunderts), das zum 19. *Babeh* über die Synode, die *an diesem Tage in der Kirche von Antiochien gegen PvS sich versammelte*, und über diesen selbst ebenso breite wie wertlose Mitteilungen macht, sagt: *Diese Versammlung fand . . . statt unter der Regierung des Kaisers Valerius und dem Patriarchat des Dionysius über Alexandria, und zwar 45 Jahre vor der Versammlung zu Nicaea*⁴; Anastasius Sinaita meint, zwischen der antiochenischen Synode, die PvS absetzte, und dem Nicaenum seien 80 Jahre verlaufen⁵; und Georg, der Araber († 724), berechnet denselben

1 Leontius adv. Nest. et Eut. 3, MSG 86, 1389 A: . . . διαμαρτυρίας . . . προτεθείσης. ὡς φασι, παρὰ Εὐσεβίου τοῦ τηνικᾶτα ἐν τῇ δικανικῇ ἐμπρέποντος, ὕστερον δὲ τῆς Δορυλαίων ἐπιστεύθη τοῖς οἰακας; vgl. meine Nestoriana, Halle 1905, S. 49f., und gegen E. Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil (Abhandl. der bayr. Akademie philos.-philol.-hist. Kl. XXX, 8), München 1920, S. 91, Anm. 1, seine eigne Kollation unten S. 69.
2 Vgl. E. Schwartz, Konzilstudien (Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg, Heft 20) I, Cassian und Nestorius, Straßburg 1914, S. 16f. u. S. 3. 3 So schon Pearson, Opera posthuma S. 108.
4 Synaxarium, das ist Heiligenkalender, der Coptischen Christen. Aus dem Arabischen übersetzt von F. Wüstenfeld, Gotha 1879, S. 76; vgl. A. Harnack, ThLZ 1879, 447ff. und LG II, 2, 136. 5 Hodegos MSG 89, 277 B.

zeitlichen Zwischenraum richtiger, aber mühsam, auf 55 Jahre¹. Überdies kann die runde Zahl 160 in der *Contestatio* verdächtig erscheinen². Aber gerade diese „runde“ Zahl hat mir den Weg zur rechten Würdigung der Angabe der *Contestatio* gewiesen. Der Verfasser der *Contestatio* hat, wie sich unten (§ 10, 3) ergeben wird, den Synodalbrief der den PvS absetzenden Synode gekannt. Dieser wird, wenn er ein Datum bot (was doch wahrscheinlich ist), dies mit dem Jahre der Seleucidischen Ära, der Ära „nach Alexander“, angegeben haben. Auch in Konstantinopel war, wie z. B. Sokrates beweist, diese Ära nicht unbekannt. Jedenfalls ist sie dem Verfasser der *Contestatio* nicht fremd gewesen; denn er kannte Antiochien, verweist auf das dortige Taufsymb³. Nun stammt die *Contestatio*, da sie in der Zeit zwischen dem 1. September 428 und 429 verfaßt worden ist, aus dem Jahre 740 nach Alexander. Ihre Angabe, die den PvS verurteilende Synode sei 160 Jahre früher gehalten, führt also in das Jahr 580 der Seleucidischen Ära. Sah der Verfasser der *Contestatio* dieses Jahr in dem Synodalbrief, so war es ebenso leicht wie naheliegend, darauf hinzuweisen, daß der Ketzer, als dessen Gesinnungsgenosse Nestorius hingestellt werden sollte, vor genau 160 Jahren verurteilt worden sei. Ich halte daher diese Angabe der *Contestatio* für völlig verläßlich. Die zweite und letzte Synode gegen PvS ist also im Jahre 580 nach Alexander (1. September 428 bis Ende August 429) gehalten worden. Die Zeit vom September 269 ab ist durch diese chronologische Notiz unbedingt ausgeschlossen, die Zeit zwischen März und September 269 durch die Sendung des Synodalbriefs an Dionys v. Rom wenigstens dann, wenn

1 V. Ryssel, Georgs, des Araberbischofs, Gedichte und Briefe, Leipzig 1891, S. 57: „Es waren aber von Kaiser Aurelianus und der Synode, welche den PvS verwarf (Georg datiert sie nach Eusebs Kirchengeschichte, deren entscheidende Stellen er anführt), bis zu dem gläubigen Kaiser Konstantin und der Synode von Nicaea 55 Jahre, wie folgende Rechnung ergibt: es regierte Aurelianus 6 Jahre, Tacitus 6 Monate, Probus 6 Jahre, Carus und seine Söhne 2 Jahre, Diokletian 20 Jahre, Konstantin bis zur Synode von Nicaea 20 Jahre, sodaß alle Jahre zusammen etwa 55 Jahre ergeben“. 2 Pearson a. a. O. 106 meinte, dieser „numerus rotundus“ passe auch zu dem 162jährigen Zwischenraum, den seine Chronologie ergibt. 3 Vgl. C. P. Caspari, Quellen usw. I, Christiania 1866, S. 73 ff.

Dionys schon Ende 268 starb (vgl. oben S. 45); im Winter 268/69 (Dezember 268 bis Ende Februar 269) wären die kilikischen Pässe für Firmilian, der von Kappadozien nach Tarsus durch das „enge Tor“ zwischen Tyana und Tarsus gereist sein wird, schwer passierbar gewesen. Schon hierdurch empfiehlt sich die Annahme, daß die letzte Synode gegen PvS im Herbst 268 gehalten ist. Dazu paßt, daß nach dem koptischen Synaxarium die Synode am 19. Babeh (16. Oktober)¹ sich in Antiochien versammelte, und daß der griechische Heiligenkalender als Tag Firmilians den 28. Oktober nennt². Den Angaben, die wenigstens ungefähr übereinstimmen³, kann alte Überlieferung zugrunde liegen; die Synode mag im Oktober gehalten sein. Nur der Oktober 268 (nicht 269) aber ist möglich. — Vier Jahre vor der letzten Synode ist nach Barhebraeus I, der, wie wir sahen (oben S. 33), eine gute, uns verlorene Quelle benutzte, die erste gehalten. Sie hat also, wenn man vom Herbst 268 ab zurückrechnet, im Herbst 264 getagt und fiel dann in das 12. Jahr des Gallienus (August 264—265), das Euseb in der Kirchengeschichte als das Todesjahr des alexandrinischen Dionys (oben S. 10) und in der Chronik (oben S. 12) als das Jahr der Synode gegen PvS angibt. Er wird eine Überlieferung der oben (S. 46) gekennzeichneten Art gehabt haben. Seine Angabe, die des Barhebraeus I, die der *Contestatio* und die des koptischen Synaxariums und der Menäen, vier bis fünf Datierungen, die voneinander völlig unabhängig sind, stützen sich gegenseitig. Man wird die Synoden zuversichtlich in die Jahre 264 und 268 (Herbst) setzen dürfen.

1 Der „Babeh“ ist der zweite der gleichmäßig 30 Tage zählenden Monate des ägyptischen Kalenders, der Paophi; vgl. Wüstenfeld, Vorwort S. IX. 2 Tillemont IV, 314 unter Berufung auf die *Menaëa magna graecorum* usw., Venedig 1528, Okt. p. 357: *Acta SS. Boll.* zum 28. X., Oktober XII, Brüssel 1867, S. 509 B. Daß „Melchion (so!), der Sophist“, an demselben Tage verehrt wird, und daß ihm und Firmilian nachgerühmt wird, daß sie καθεῖλον τὸν Παῦλον τ. 2. (*Acta SS. a. a. O.*), empfiehlt diese Kalender-Überlieferung nicht. Doch kann Malchion später dem Firmilian angeschlossen sein; und erst die Menäen mögen die irrige geschichtliche Notiz hinzugefügt haben. 3 Die Abweichung um 12 Tage daraus zu erklären, daß man, wie der Synodalbrief sagt (Euseb 7, 30, 5, II, 708, 3), auf Firmilian längere Zeit wartete, ist bei der Menge der Irrtumsmöglichkeiten, mit der bei jeder dieser späteren Angaben zu rechnen ist, nicht geraten.

4. Dies Ergebnis ist von Bedeutung auch für die beiden andern wichtigen Ereignisse, die uns aus dem äußern Leben des PvS bekannt sind: für seine Einsetzung zum Bischof von Antiochien und für seine „Vertreibung“. Letztere setzt Eusebius (oben S. 3) in die Zeit, da Aurelian auf seinem Zuge gegen Zenobia in Antiochien eingezogen war, d. h. (vgl. oben S. 15) ins Jahr 272 (Frühjahr). Dieser Überlieferung ist aus äußeren und inneren Gründen zu trauen. Denn selbst wenn das salomonische Urteil Aurelians ein Erzeugnis der Dichtung wäre (vgl. unten Nr. 7) —, so würde doch auch diese Dichtung ein Zeugnis für die angegebene Zeit sein, weil sie Aurelians Anwesenheit in Antiochien in der Zeit, da PvS weichen mußte, voraussetzt. Und ein innerer Grund für Eusebs Ansatz darf darin gefunden werden, daß Aurelians Eingreifen politisch sehr verständlich ist. Denn — hier wird die Datierung der zweiten Synode für das Verständnis der Sache wichtig, weil sie das oben (S. 34) schon Ausgeführte in noch grellere Beleuchtung rückt — PvS hätte trotz aller Beliebtheit, der er offenbar bei einem Teile der Gemeinde sich erfreute, nach der „Absetzung“ sich nicht 3^{1/2} Jahr in seiner Stellung halten können, wenn nicht Zenobia, wohl aus politischen Gründen (vgl. oben S. 34), ihm ein gewisses Wohlwollen entgegengebracht hätte. Noch in der Zeit unmittelbar vor der Eroberung Antiochiens durch Aurelian hatte sie in Antiochien selbst residiert (vgl. oben S. 15). — In bezug auf die Einsetzung des PvS zum Bischof von Antiochien ist die Datierung der ersten Synode auf 264 chronologisch nicht unwichtig. Denn daß PvS, als dieser Vorstoß gegen ihn unternommen ward, schon einige Zeit im Amte gewesen sein muß, versteht sich von selbst. Es kann daher, obwohl wir über die Herkunft dieser Nachricht nicht einmal Vermutungen haben können, auf zuverlässiger Überlieferung beruhen, wenn die Eusebianische Chronik seinen Amtsantritt in das 7. Jahr des Gallienus (August 259—260) setzt (vgl. oben S. 12). Dafür spricht erstens, daß dies Jahr weder nach den Amtsjahren des PvS errechnet sein kann, denn die antiochenische Bischofsliste, die Euseb benutzte, gab die Amtsjahre nicht an¹, noch aus der

¹ Harnack, LG II, 1, S. 210, dehnt diese These nur zurückhaltend auch auf den hier in Betracht kommenden Teil der Liste aus, doch trifft sie sicher auf PvS zu; denn hätte Euseb für seine Amts-

in der Kirchengeschichte erwähnten Gleichzeitigkeit des Amtsantritts des römischen Dionys (259) erschlossen sein kann, denn die Chronik läßt die Bischofszeit des letzteren erst 5 Jahre nach der des PvS beginnen. Dafür spricht zweitens, daß in der von den nacheusebianischen Chronisten benutzten „jüngeren antiochenischen Liste“¹ und in den syrischen Auszügen aus der Eusebianischen Chronik² dem PvS eine achtjährige Amtszeit gegeben wird, die nicht einfach aus der Chronik Eusebs abstrahiert sein kann³, weil in dieser zwischen Amtsantritt und Absetzung des PvS nur eine Zwischenzeit von 5 Jahren liegt. Auch diese achtjährige Amtszeit führt für den Amtsantritt des PvS, wenn man vom Herbst 268 zurückrechnet, auf das 7. Jahr des Gallienus, genauer auf dessen letzte Monate, auf den Sommer 260. Mir scheint zwar trotzdem diese Zahl 260 für den Amtsantritt des PvS nicht so unanfechtbar wie die Daten für die beiden Synoden (264 und Herbst 268), doch sprechen so gute Gründe für sie, daß man sie wird annehmen dürfen. Die Nachricht des, wie wir sahen (S. 32), auch sonst unzuverlässigen Barhebraeus II, daß PvS der Zenobia seine Erhebung zum Bischof verdanke, ist, wie schon oben (S. 34) angedeutet wurde, mit diesem Ergebnis gerichtet. Denn i. J. 260 hatte Odaenathus und vollends Zenobia in Antiochien nichts zu sagen; die Stadt war in den Händen der Perser (oben S. 14). — Daß eine Minorität der Gemeinde einen andern als Bischof wünschte, aber „unterlag“, ist eine Annahme⁴, die in den Quellen keinen Anhalt hat.

5. Über das Leben des PvS vor seiner bischöflichen Amtszeit wissen wir so gut wie nichts. Wie weit er das später kanonische Alter von 30 Jahren überschritten hatte, als er Bischof ward, können wir nicht ahnen. Denn gar nichts ist daraus zu folgern, daß seine Richter ihm Unzucht zuzutrauen geneigt waren. Selbst Greise sind, wenigstens im 4. Jahrhundert, gegen derartige Verleumdungen nicht geschützt gewesen. Wo er in den Klerus eingetreten war, ist uns ebenso unbekannt.

zeit eine Überlieferung gehabt, so hätte er ihn in der Chronik nicht nach 5 Jahren und in der Kirchengeschichte nach 13 Jahren abgesetzt werden lassen.

¹ Vgl. Harnack, LG II, 1, S. 95. ² anni Abr. 2276—2284.
³ Vgl. Harnack, LG II, 1, S. 209. ⁴ Pape's (S. 9).

Doch kann man vermuten, daß er zu Antiochien schon vor seiner Bischofszeit Beziehungen gehabt hatte. Als sicher kann man allein das ansehen, daß er aus Samosata am Euphrat stammte. Aber nichts ist uns darüber berichtet, wie lange er in dieser seiner Heimatsstadt, einer der wenigen syrischen Städte, die neben ihrem alten Namen nicht auch einen hellenistischen erhalten hatten¹, gelebt hat. Ob er des Syrischen, das dort in der niederen Bevölkerung noch Umgangssprache war, überhaupt kundig gewesen ist, und wo er seine Bildung sich geholt hat, wissen wir gleichfalls nicht. — Da die Synodalen von 268 seinen Eltern und Voreltern nichts weiter nachzusagen wußten, als daß sie keinen Reichtum vermachen konnten², so müssen sie ehrbare Leute gewesen sein. Sie müssen auch den gebildeten Schichten der Bevölkerung angehört haben, denn PvS hatte, wenn der Synodalbrief³ hier die Wahrheit sagt, nicht nur kein Handwerk oder Gewerbe erlernt, sondern überhaupt für keinen Beruf sich ausgebildet, durch den Geld zu erwerben war; und mit der griechischen Sprache muß er früh, mit der griechisch-kirchlichen Literatur ausreichend bekannt geworden sein. Seine Bildung kann, da er später Ducenarius werden und der Rechtsgeschäfte seiner Parochianen sich annehmen konnte⁴, keine ganz unbedeutende gewesen sein.

6. Über sein Leben und Treiben in seiner Bischofszeit und über seinen persönlichen Charakter bringt der Synodalbrief zwar ausführliche Mitteilungen. Dennoch sind wir schlecht unterrichtet. Denn dieser Brief mit seinen gehässigen Anklagen ist ein trauriges — leider kann man im Hinblick auf den Brief des Cornelius über Novatian⁵ nicht sagen: einzigartiges! — Beispiel gewissenloser „frommer“ Verleumdungskunst aus der Frühzeit der Kirche, für deren „Verweltlichung“ schon im 3. Jahrhundert ein ebenso deutlicher, ja urkundlicher Beweis, als die Schilderung, die er von PvS gibt. Man will über das schändliche Treiben des jetzt außerhalb der Kirche stehenden Mannes keine Untersuchung anstellen — hätte es ja auch gar nicht gekonnt! —, kramt nun aber in der Form, daß es also unnötig sei, von dem und dem und dem zu sprechen, lauter ununtersuchte

1 Mommsen, Röm. Gesch. V. 451. 2 Euseb 7, 30, 7, II. 708, 8f.
 3 A. a. O. 4 Euseb 7, 30, 7, II, 708, 11ff. 5 Euseb 6, 43, 5—19, II, 614ff.

Verdächtigungen aus! Bei der häßlichsten von ihnen liegt ihre Grundlosigkeit auf der Hand. Denn wenn die Synodalen mit der Möglichkeit rechnen, das Verhältnis des PvS zu seinen „Syneisakten“ habe zu eigentlichen Unzüchtigkeiten nicht geführt¹, so müssen wir annehmen, daß selbst der hellstichtigste Haß dem PvS in der Hinsicht nichts Böses nachsagen konnte. Bei den übrigen Anklagen sind wir außerstande, das Maß der Wahrheit, das sie haben mögen, abzugrenzen. Manches, z. B. das Abtun „neuerer“ Lieder auf Christus², würde sich uns wahrscheinlich in einem andern Lichte zeigen, als dem Synodalbriefe, wenn wir diese Lieder kennen. Es kann sich um Lieder gehandelt haben, die den Logosbegriff der Zeitphilosophie ausnutzten. Von dem „*Secretum*“, das PvS „wie weltliche Beamte“ hatte³, wissen wir nicht, wo er es hatte. Doch gewiß nicht in der Kirche! Hatte er es anderswo, so entsprach sein Dasein der weltlichen Beamtenstellung, die er einnahm. Daß er solche Beamtenstellung inne hatte, Ducenarius war⁴, ist gewiß nicht zu bezweifeln. Dergleichen konnte auch die fruchtbare Phantasie des Hasses nicht so leicht erfinden und nicht so ungehemmt behaupten wie Unzüchtigkeiten bei einem Caelebs oder Witwer! Und von einem Verheiratsein des PvS hört man nichts. Aber war jene Beamtenstellung etwas so Erschreckliches? Weltliche Nebenberufe waren auch bei den höheren Klerikern damals noch nicht außer Brauch gekommen. Auch von „vielen“ (*plurimis*) andern Bischöfen der Zeit hören wir, daß sie *procuratores regum saecularium* gewesen seien⁵. Cyprian, bei dem diese Nachricht sich findet, beurteilt diese Tatsache als ein Merkmal der Verweltlichung, und wohl nicht nur, wenn dabei *divina procuracione contempta* das geistliche Amt litt. Auch bei PvS wird das Annehmen einer weltlichen Beamtenstellung und die Art, wie er dies Nebenamt verwaltete⁶, vielleicht ein Ausfluß einer gewissen Weltförmigkeit der Gesinnung gewesen sein. Aber daß er sein geistliches Amt darüber vernachlässigt habe, sagen auch seine Gegner ihm nicht nach. — Sein „Reichtum“ kann mehr durch seine weltliche Amtstätigkeit,

1 Euseb 7, 30, 13, II, 712, 1f. 2 7, 30, 10, II, 710, 10ff. 3 7, 30, 9, II, 708, 25ff. 4 7, 30, 3, II, 708, 16. 5 Cyprian, de lapsis 6, ed. Hartel I, 240, 25f.; vgl. ep. 67, 6, S. 740, 22, wo ein heidnischer procurator ducenarius erwähnt wird. 6 Euseb 7, 30, 8, II, 708, 17ff.

als durch Machenschaften der Art ihm zugeflossen sein, die seine Gegner ihm nachsagen¹. Und wer wird es glauben, daß seine Schiedsrichtertätigkeit stets ohne Erfolg für diejenigen war, deren er sich annahm? Dann würde sie bald nicht mehr in Anspruch genommen sein! Das aber steht hier zwischen den Zeilen, daß PvS, seine weltliche Autoritätsstellung verwerthend, seiner Gemeindeglieder (und wohl auch seiner Diözesanen) auch in ihren bürgerlichen Verhältnissen sich angenommen hat. Ebenso sieht man, daß er bei einem großen Teile der Gemeinde, bei seinen Presbytern und bei nicht wenigen der benachbarten Bischöfe sich großer Beliebtheit erfreute². Ohne-dies wäre er ja, wenngleich die heidnische Königin ihn noch so sehr begünstigt hätte, dennoch nicht imstande gewesen, nach seiner „Verurteilung“ noch 3¹/₂ Jahr in seiner Stellung sich zu halten. Und wenn gar — was ich für sehr möglich halte — den höhrenden Ausführungen des Synodalbriefs über sein Auftreten ἐν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς συνόδοις, über das Benehmen seiner Parteigänger, über seinen Spott und seine Drohungen gegen die Andersdenkenden, die ὡς ἐν οἴκῳ θεοῦ σεμνοπρεπῶς καὶ εὐτάκτως zuhörten, und über seine pietätlose Kritik verstorbener Theologen³ nicht Szenen im gewöhnlichen Gottesdienst, sondern Vorkommnisse bei den „synodalen Gemeindeversammlungen“ zugrunde liegen, die der Vorstoß seiner Gegner anregte, — wer würde dann aus dem allen dem PvS einen Strick drehen? Es würde uns von dem persönlichen Leben und Charakter des PvS ein sehr viel anderes Bild überliefert sein, wenn einer der gutgesinnten Anhänger des PvS — und solche hat es doch zweifellos gegeben — ihn und sein Wirken geschildert hätte. Wir können, da das nicht geschehen ist, dem „*audiat et altera pars*“ leider nicht gerecht werden. Aber eben deshalb sollte man sich hüten, mit der älteren Forschung — die neuere ist z. T. vorsichtiger geworden — die Schilderung des Synodalbriefes unbesehen als glaublich zu übernehmen.

7. In bezug auf das Vorgehen der Gegner gegen PvS sind nach den Untersuchungen in den ersten Nummern dieses Paragraphen nur einige Punkte einer Erörterung bedürftig. Theodoret

1 Ebenda 7, 708, 10 ff. 2 Ebenda 7, 30, 10. 11, II, 710, 11 ff.

3 7, 30, 9, II, 708 f.; vgl. oben S. 6, Anm. 1 u. 2.

und Barhebraeus I berichten, daß PvS bei der ersten Synode die ihm vorgeworfenen Irrlehren zurückgewiesen, bzw. von ihnen abzustehen versprochen habe. Bei ersterem heißt es: ἐπειδὴ δὲ ἡρνήθη προφανῶς ἐκείνος μηδὲν τοιοῦτο πεφρονηκέναι, ἀλλὰ τοῖς ἀποστολικαῖς ἔφησεν ἀκολουθεῖν δόγμασιν, ὑμνήσαντες ἐπὶ τῇ συμφωνίᾳ τὸν δεσπότην τὰ σφέτερα κατέλαβον ποίμνια¹. Barhebraeus berichtet: *cum episcopi congregati eum reprehendissent, ipse ad poenitentiam confugit* (oben S. 20). Eusebius, der den Synodalbrief vor sich hatte, weiß von einem Nachgeben des PvS und von einem so erbaulich friedlichen Abschluß der ersten Synode nichts. Wenn er berichtet, PvS und seine Anhänger hätten „ihre Ketzereien verhüllt“, die Gegner — „vergeblich“ muß man ergänzen — ihn zu überführen versucht, so muß man daraus schließen, daß diese erste Synode resultatlos verlief, und daß die nach Antiochien gekommenen Bischöfe jedenfalls nicht „ὑμνήσαντες ἐπὶ τῇ συμφωνίᾳ τὸν δεσπότην“ auseinander gingen. Der Synodalbrief der zweiten Synode spricht in den uns erhaltenen Fragmenten nicht ausdrücklich von dem Ergebnis der ersten Synode. Aber er gibt auch keine Veranlassung, die Mitteilungen Eusebs zu verdächtigen oder gar zu berichtigen. Wenn er von Firmilian sagt (vgl. oben S. 4), dieser habe, obwohl zweimal nach Antiochien gekommen, mit seinem Urteil zurückgehalten (ἀνεβάλετο) und habe, ἐπαγγειλαμένου (Παύλου) μεταθίσεσθαι, gehofft, daß die Sache ohne irgendwelchen Unglimpf für den Glauben in die nötige Ordnung kommen werde (ἄνευ τινὸς περὶ τὸν λόγον λοιδορίας τὸ πρᾶγμα εἰς δέον καταστήσεσθαι), aber noch vor der zweiten Synode, an der teilzunehmen der Tod ihn hinderte, sei er von der Gottlosigkeit des PvS überzeugt worden, so wird man freilich in den der Schlußbemerkung über Firmilians Denken im Jahre 268 vorausgehenden Mitteilungen wohl einen Hinweis auf seine Stellungnahme beim Ausgange der Synode von 264 sehen dürfen und müssen (vgl. oben S. 44). Aber erstens gilt das, was hier von Firmilian gesagt ist, nicht von den übrigen nicht auf seiten des PvS stehenden Synodalen; Firmilian hat offenbar eine andre Stellung eingenommen als deren Mehrzahl.

¹ haer fab. comp. 2, 8 MSG 83, 396 A. Pape (S. 11) leitet (wohl, weil seine Exzerpte hier in Verwirrung geraten waren) das ὑμνήσαντες—ποίμνια irrig aus dem Synodalbrief ab.

Daß alle nach Antiochien gekommenen Gegner des PvS damals (264) durch ein Besserungsversprechen des Paulus bestimmt seien, von weiteren Schritten gegen ihn abzusehen, sagt der Synodalbrief von 268 nicht. Zweitens darf man das ἐπαγγειλαμένου (Παύλου) μεταθήσεσθαι nicht pressen. Es soll die den Richtern des Jahres 268 höchst unbequeme Haltung Firmilians erklären und steht unter dem Verdachte, volltönender formuliert zu sein, als sich mit strengem Wahrheitssinn vertrug. Schwerlich hat es einen andern tatsächlichen Hintergrund als den, daß Firmilian in den Erklärungen des PvS, bzw. nach ihnen, keinen zureichenden Grund zu seiner Absetzung zu finden vermochte. Es ist daher m. E. irrig, zwischen dem Berichte Eusebs und dem, was der Synodalbrief von 268 uns lehrt, einen Gegensatz zu sehen¹. Den andersartigen Nachrichten bei Theodoret (bei dem übrigens das „ἡρνήθη μηδὲν τοῦτο πεφρονημέναι, ἀλλὰ τοῖς ἀποστολικοῖς ἀκολουθεῖν δόγμασιν“ ganz im Sinne Eusebs verstanden werden kann) und Barhebraeus I könnte man nur dann irgendein Gewicht beimessen, wenn man annehmen dürfte, ihr von Euseb jedenfalls abhängiger Bericht gehe daneben auf eine ihnen gemeinsame, Euseb gegenüber selbständige gute Quelle zurück, etwa (indirekt) auf den Synodalbrief selbst oder einen andern Augenzeugenbericht. Ein Argument dafür könnte darin gefunden werden, daß die Nachricht des Barhebraeus, die zweite Synode habe 4 Jahre nach der ersten stattgefunden, und PvS habe nach dieser zweiten Synode einen Rückhalt bei der Zenobia gesucht und gefunden, in der Tat aus einer solchen selbständigen Quelle geschöpft zu sein scheint (vgl. oben S. 33 und 50). Doch hätte nicht Theodoret, wenn er diese Quelle gekannt hätte, die beiden eben wieder erwähnten wertvollen Nachrichten, die wir bei Barhebraeus finden, auch seinerseits verwertet? Sein Bericht legt m. E. durch nichts² die Vermutung nahe, daß er außer Euseb und dem antiochenischen Gerede über Zenobias Verhältnis zum Judentum noch eine andre Quelle gehabt habe. Und hinter dem Berichte des Barhebraeus I stehen, wenn man absieht von den beiden Angaben, die aus guter dritter Quelle zu stammen scheinen, lediglich die Nachrichten bei Theodoret und Eusebius.

¹ Pape S. 10. ² Bzw. nur an einer hier gleichgültigen Stelle (vgl. unten S. 109).

Mit Theodoret und Barhebraeus darf daher m. E. nicht operiert werden. Es muß bei dem bleiben, was wir aus Euseb entnehmen müssen: daß die Synode von 264 resultatlos verlief, weil es nicht gelang, den PvS ins Unrecht zu setzen. Nur diese Auffassung der Dinge paßt zu dem, was wir über die tatsächlichen Verhältnisse in Antiochien wissen oder vermuten können. Eine „Synode“, vor der PvS „Widerruf geleistet“ hätte, fügt sich dem m. E. nicht ein. Der erste Vorstoß gegen den mächtigen Bischof mißlang völlig: das ist das „Resultat der ersten Synode“. — Daß nach dieser Synode die Gegner des PvS in Antiochien selbst, noch mehr als schon früher, dem Zorne des Angegriffenen ausgeliefert waren, ist eine nicht unwahrscheinliche Vermutung¹. Wir wissen aber nichts dergleichen. — Als Resultat der zweiten Synode darf nicht nur die „Absetzung“ des PvS und die „Bestellung eines Nachfolgers“ angegeben werden. Die Gegner des PvS, die ihn i. J. 268 absetzten, waren darauf gefaßt — es wird später (§ 13, 2) noch ausführlicher davon die Rede sein —, daß PvS seine Gemeinde behalten werde. Man wagte es, unter Exkommunikation des PvS einen Gegenbischof einzusetzen, natürlich in der Hoffnung, daß dieser schließlich sich durchsetzen werde. Daß PvS nicht wich, ist nicht auf die Nichtherausgabe des „Kirchenhauses“ zu beschränken. Daß er dies in seiner Hand behielt, ist nur ein Zeichen, wenn auch vielleicht das bezeichnendste, dafür, daß er, ohne durch den Gegenbischof daran gehindert zu werden, in seiner bisherigen Stellung blieb, τὴν τῆς ἐκκλησίας κατεῖχεν ἡγεμονίαν, wie Theodoret (auf Grund des Eusebianischen Berichtes) richtig sagt². — Seine Vertreibung durch Aurelian i. J. 272 ist keine ganz durchsichtige Sache. Wir haben hier nur den Bericht Eusebs. Die Späteren sind von ihm abhängig. Hinter dem Berichte Eusebs aber steht nicht mehr der Synodalbrief, sondern wohl nur die mündliche antiochenische Überlieferung, die man nicht unbesehen für vertrauenswürdig halten kann. Und in der Tat bietet sie Anstöße. Aurelian soll die Frage nach dem Anrecht auf das Kirchenhaus dahin entschieden haben, daß denen das Haus zu überweisen sei, mit denen die Bischöfe in Italien und Rom in brieflichem

1 Pape S. 11. 2 A. a. O. MSG 83, 396 B.

Verkehr stünden (oben S. 3). Οὕτω . . . ὁ προδηλωθεὶς ἀνὴρ (PvS) μετὰ τῆς ἐσχάτης αἰσχύνης ὑπὸ τῆς κοσμικῆς ἀρχῆς ἐξελαύνεται τῆς ἐκκλησίας, so schließt der Bericht Eusebs¹. Ist in dem ἐξελαύνεται τῆς ἐκκλησίας mit der ἐκκλησία nur das Kirchenhaus gemeint? Theodoret schon hat die „Vertreibung“ in weiterem Sinne verstanden. Er schweigt vom Kirchenhause und sagt von den Gegnern des PvS: Αὐρηλιανὸν . . . ἐπεισαν ἐξελάσαι (den PvS) τῆς ἐκκλησίας². Ja, bereits Euseb selbst spricht wohl absichtlich nicht von schimpflicher Vertreibung aus dem Kirchenhause, sondern von einer Vertreibung ἐκ τῆς ἐκκλησίας. Doch schloß eine Vertreibung aus dem Kirchenhause eine Vertreibung aus der ἐκκλησία ein? Dazu kommt, daß es — ganz abgesehen davon, ob die Christen dem Kaiser gegenüber von einem der (rechtlich nicht anerkannten) Christengemeinde gehörigen Hause sprechen konnten³ — doch nicht als wahrscheinlich gelten kann, daß der siegreich in Antiochien eingezogene Kaiser sich mit der Frage nach dem Anrecht auf das Wohnen im Kirchenhause der Christen behelligen ließ. Und Aurelians vielbewunderte Entscheidung ist in ihrem überlieferten Wortlaut m. E. unglaublich. Natürlich nicht, weil sie politisch so klug ist — solche Klugheit darf man dem Kaiser zutrauen —, wohl aber deshalb, weil sie in bezug auf die Gemeinschaft der Gemeinden untereinander und in bezug auf ihre Betätigung durch Briefe von Bischof zu Bischof eine genauere Sachkenntnis voraussetzt, als sie ein heidnischer Kaiser von sich aus haben konnte. — Welche Tatsachen hinter dem hierdurch (wie ich meine: mit Grund) verdächtigten Berichte stehen, ist nicht mehr auszumachen. Das Wahrscheinlichste ist mir, daß Aurelian den PvS als einen Parteigänger der Zenobia aus Antiochien verwies. Wer dem Berichte Eusebs nahe bleiben will, kann annehmen, daß er dazu veranlaßt wurde durch Vorstellungen der Gegner des PvS, die darauf hinwiesen, daß sie, römisch gesinnt, mit den Bischöfen in Italien und Rom in Kirchengemeinschaft stünden, während PvS schon seit geraumer Zeit sich nur dank dem Wohlwollen der Zenobia habe halten können. Die Ausweisung aus der Stadt war dann

1 7, 30, 19, II, 714, 7 ff. 2 A. a. O. MSG 83, 396 C. 3 Dem, was Pape (S. 13) in dieser Hinsicht ausführt, läßt sich viel entgehenhalten.

natürlich zugleich auch eine Vertreibung ἐκ τῆς ἐκκλησίας. Sicher ist diese hypothetische Konstruktion natürlich nicht. Wir wissen nur das, daß PvS seit dem Eingreifen Aurelians für uns verschwindet.

Kap. II. Die Überlieferung über die Lehre des Paul von Samosata.

§ 5. Die Überlieferung aus der Zeit der anti-ebionitischen und anti-marcellischen Beurteilung des Paulus von Samosata.

1. Außer der im vorigen Kapitel behandelten Überlieferung über das äußere Leben des PvS haben wir unübersehbar viele, zumeist sehr kurze, Nachrichten über seine Lehre, bzw. über ihn als Ketzer. All diese Nachrichten und Erwähnungen vollständig aufführen zu wollen, wäre ein unfruchtbares und auch undurchführbares Unterfangen. Die Auswahl, die ich treffe, indem ich, wenigstens meiner Absicht nach, nur gänzlich unergiebigte Erwähnungen beiseite lasse, muß sich selbst rechtfertigen. — Man kann — ein Ansatz zu dieser Betrachtungsweise findet sich schon bei A. v. Harnack¹ — verschiedene Perioden oder verschiedene, nacheinander auftauchende und dann z. T. (aber nur zum Teil) ineinander fließende Färbungen in der Beurteilung des PvS unterscheiden. Ich zähle ihrer vier: die anti-ebionitische (s. Nr. 2), die anti-marcellische (s. Nr. 3), die anti-nestorianische (s. § 6) und die anti-monotheletische (s. § 7).

2. Zunächst war PvS seinen Gegnern der „Erneuerer der Häresie Artemons“, der Vertreter einer „ebionitischen“, jüdischen, Christologie. Das erstere sagt bereits der Synodalbrief von 268². Wie gering das Gewicht einer solchen Beurteilung ist, die mehr Werturteil sein wird als ein Hinweis auf geschichtliche Zusammenhänge, zeigt sich darin, daß Spätere neben dem Artemon oder an seiner Statt den bekannteren Theodot von Byzanz nennen, τὸν πρῶτον εἰπόντα φιλὸν ἀνθρώπου τὸν Χριστόν³. Der Vorwurf „ebionitischer“ Christologie

¹ LG I, 525. ² Euseb 7, 30, 16, 17, II, 712, 14, 23f. ³ Theodor v. Mopsueste bei Facundus: et Theodoti et Artemonis errore aegrotans (Theodori in epp. Pauli comm. ed. Swete II, Cambridge 1882

ist nichts Neues neben dem der Erneuerung der Häresie Artemons; die Ebioniten hatten ja noch vor Theodot den „Psilanthropismus“¹ vertreten. Es ist daher nicht verwunderlich, daß bereits die älteste der uns aus der Zeit nach 268 erhaltenen Erwähnungen des P^vS dem Artemon den „Ebion“ zur Seite stellt. Der bekannte Brief Alexanders von Alexandrien an Alexander von Byzanz aus der Anfangszeit des arianischen Streites sagt von der Lehre des Arius: ἡ ἐναγχος ἐπαναστάσα τῇ ἐκκλησιαστικῇ εὐσεβείᾳ διδασκαλίᾳ Ἐβίωνος ἐστὶ καὶ Ἀρτεμᾶ καὶ ζῆλος τοῦ κατὰ Ἀντιόχειαν Παύλου τοῦ Σαμοσατέως συνόδῳ καὶ κρίσει τῶν ἀπανταχοῦ ἐπισκόπων ἀποκηρυχθέντος τῆς ἐκκλησίας². Weiteste Verbreitung hat dann diese oberflächlichste und ungerechteste „anti-ebionitische“ Beurteilung des P^vS durch Eusebius gefunden. Ihm war die Möglichkeit, die Lehre des P^vS genauer kennen zu lernen, durch den Synodalbrief von 268 geboten und in der Disputation zwischen Malchion und P^vS wenigstens erreichbar; aber er hat es offenbar nicht für der Mühe wert gehalten, diese Möglichkeit auszunutzen. In seiner Kirchengeschichte hat er schon bei der Erwähnung Artemons der neuerlichen Erneuerung seiner Lehre durch P^vS gedacht³; und in seinen anti-marcellischen Schriften hat er diese Beurteilung des P^vS so wenig abgewandelt, daß er bei Marcell, der alles durcheinander wirbele, neben sabellianischen Gedanken auch entgegengesetzte psilanthropistische des P^vS feststellt⁴.

S. 318); Theophilus de recept. haeret., MSG 86, 29C: τοῦτον τὸν Θεόδοτον φασὶ τῆς τοῦ Σαμοσατέως αἵρέσεως καὶ πατέρα γενέσθαι πρῶτον εἰπόντα τὸν Χριστὸν ψιλὸν ἄνθρωπον. Dieser letzte aus Euseb 5, 28, 6, I, 502, 5 stammende Satzteil erklärt, daß man P^vS mit Theodot und Artemon — und „Ebion“ (vgl. oben bei Anm. 2) in Zusammenhang brachte. — 1 Ein Terminus, der m. W. aus England stammt. 2 Theoderet, h. e. 1, 4, 35, ed. Parmentier 17, 24ff.; vgl. den späten libellus synod. bei Mansi I, 1100 E: σύνοδος . . . ἀποκηρύξασα Παῦλον τὸν Σαμοσατέα μηδὲν ἡττον Ἄννα καὶ Καϊάφα πρεσβεύοντα. 3 5, 28, 1, I, 500, 4. 4 de eccl. theol. 1, 14, 1f., GchS, ed. Klostermann 74, 10ff.: Den Sabellius, der, wie Marcell, schlechthin einen Gott lehrte, aber den Sohn leugnete, hat die Kirche verworfen; und die, welche zwar den einen Gott kannten und des Heilandes σῶμα nicht leugneten, τὴν δὲ τοῦ υἱοῦ θεότητα μὴ εἰδότας nannten die ersten Zeugen wegen ihrer dürftigen Christologie „Ebioniten“; und den P^vS haben die Väter exkommuniziert, da er zwar lehrte, daß Jesus der Christus Gottes sei, und einen Gott bekannte, wie Marcell, aber μὴ καὶ υἱὸν

Bei den Abendländern ist diese Beurteilung des PvS die, wenn auch nicht ausnahmslos, herrschende geblieben; denn, wenn sie dabei oft den Photin von Sirmium dem PvS zur Seite stellen, so dachten sie bei dem ersteren nicht an den Schüler Marcells, sondern eben nur an einen modernen Vertreter des ebionitischen Psilanthropismus¹. Auch im Orient ist da, wo man von PvS nichts weiter wußte oder die Ähnlichkeit seiner Christologie mit der antiochenischen nicht erwähnen wollte, diese Beurteilung des in besonders schlechtem Rufe stehenden „Ketzers“ durch die Jahrhunderte hin einfach wiederholt worden. Das achte Gebot hat ja in der Ketzerpolemik fast nie eine Bedeutung gehabt. Zu den vielen Orientalen der ersteren Art gehört auch Athanasius, der näheres Wissen über PvS nirgends verrät — auch da nicht, wie später sich zeigen wird, wo er über die Stellung der Synodalen von 268 zu dem ὁμοούσιος sich ausspricht² —, der aber nichtsdestoweniger seinem Abscheu über PvS mehrfach Ausdruck gegeben hat³. Zu der

θεοῦ καὶ θεὸν πρὸ τῆς ἐνσάρκου γενέσεως ὄντα τὸν Χριστὸν ὁμολόγει —: 1, 20, 42f., S. 87f.: Den Sabellius, der patripassianisch dachte, hat die Kirche verurteilt, denn man muß auch den Sohn lehren; wenn Marcell nun dessen ὑπεστάναι in Abrede stellt, ihn also als ψιλὸς ἄνθρωπος denkt, so ist auch diese Irrlehre schon an den Ebioniten und neuerdings an PvS und seinen Anhängern, den Paulianern, verurteilt —; 3, 6, 4, S. 164, 23: Μάρκελλος δὲ πάντα φύρας ποτὲ μὲν εἰς αὐτὸν ὅλον τὸν Σαβελλίου βυθὸν χωρεῖ, ποτὲ δὲ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἀνανεοῦσθαι πειρᾶται τὴν αἵρεσιν. — 1 Hieron. in Jer. 17, 5, Vallarsi IV, 958 B: Paulus autem Samosatenus et Photinus usw. oben S. 11f.; Augustin de haer. 64, ed. Oehler, Corpus haeres. I, Berlin 1856, S. 206: Pauliani a Paulo Samosateno Christum non semper fuisse dicunt, sed ejus initium ex quo de Maria natus est, asseverant, nec eum aliquid amplius quam hominem putant. ista haeresis aliquando cujusdam Artemonis fuit, sed, cum defecisset, instaurata est a Paulo et postea sic a Photino confirmata, ut Photiniani quam Pauliani celebrius nuncupentur; z. T. wörtlich ebenso liber praedest. 1, 44, ebenda S. 264; Pseudo-Hieronymus 28, ebenda 294: Paulus . . . sectam Artemonis introduxit, dicens propterea Christum hominem fuisse sanctum et unum de prophetis: Isid. Hisp. 29, ebenda 306: Pauliani a Paulo Samosateno vocati sunt, qui dixit non semper fuisse Christum, sed a Maria sumpsisse initium: Paulus de haer. 29, ebenda 317, fast wörtlich = Isidor; Honorius August. 44, ebenda 329, = Paulus. 2 de syn. 43, MSG 26, 768 C; vgl. unten § 11, 6. 3 or. c. Ar. 1, 25, MSG 26, 64 C: εἰ μὴ κατὰ τὸν Σαμοσατέα μηδὲ εἶναι αὐτὸν πρὶν ἄνθρωπον γενέσθαι εἶποιεν —; 3, 51, a. a. O. 429 B: ἔστω πάλιν ὡς ἄνθρωπος προκόπτων. τοῦτο μέντοι τοῦ Σαμο-

kleineren und eher ausgestorbenen zweiten Klasse von Orientalen sind diejenigen Antiochener zu rechnen, die, obgleich und weil ihnen die Verwandtschaft der Christologie des PvS mit ihrer eignen durch die apollinaristische oder anti-nestorianische Polemik vor die Augen gerückt war, bei der anti-ebionitischen Beurteilung des PvS blieben. Ich nenne Theodor v. Mopsueste¹ und Theoderet, der, abgesehen von der oben (S. 27) verwerteten Notiz über die jüdische Gesinnung der Zenobia und ihr Verhältnis zu PvS, weder in seinem *compendium haereticarum fabularum*², noch, soviel ich sehe, sonst ein über Euseb hinausgehendes Unterrichtetsein hinsichtlich der Lehre des PvS hat erkennen lassen.

3. Eine andre Stellung zu PvS sieht man früh die Eusebianer einnehmen; und diese Stellung ist später von ihrem einstigen rechten Flügel, den Homoiusianern, sorgfältig ausgebaut worden. Die Eusebianer waren durch Eusebs antimarcellische Schriften auf die Berührungspunkte aufmerksam gemacht, die Marcell, ihr besonders gehaßter Gegner, mit PvS hatte. Vielleicht noch zu Lebzeiten Eusebs von Caesarea, i. J. 339, haben sie in ihrem verlorenen giftigen Briefe an

σατέως ἐστὶ τὸ φρόνημα —; de decr. 10, MSG 25, 441 A: Σαδδουκαίων καὶ τοῦ Σαμοσατέως ἐστὶ τοῦτο τὸ φρόνημα —; ibid. 24, p. 460 C: τοῦτο τοῦ Καίφα καὶ τοῦ Σαμοσατέως ἀτεχνῶς ἐστὶ τὸ φρόνημα —; ep. ad episc. Aeg. et Lib. 4, MSG 25, 545 B: τῷ Σαμοσατεῖ . . . ἀρνούμενφ τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον καὶ τὴν . . . ἔνσαρκον τοῦ λόγου παρουσίαν —; de syn. 45, MSG 26, 773 B: ὁ Σαμοσατεὺς ἐφρόνει μὴ εἶναι πρὸς Μαρίας τὸν υἱόν, ἀλλ' ἀπ' αὐτῆς ἀρχὴν ἐσχηκέναι τοῦ εἶναι —; ep. ad Maxim 3, MSG 26, 1089: Christus mußte die ἴδια σώματος zeigen, damit nicht die Menschwerdung wie Schein erschiene, und durfte andererseits τὰ τῆς Θεότητος nicht verbergen, ἵνα μὴ ὁ Σαμοσατεὺς πρόφασιν εὑρῇ ἀνθρώπον αὐτὸν λέγων ὡς ἄλλον ὄντα παρὰ τὸν Θεὸν λόγον (zu verstehen wie das Zitat aus der ep. ad episc. Aeg. et Lib., also im Sinne der Abweisung des Psilanthropismus, nicht aber im Sinne der späteren anti-nestorianischen Beurteilung des PvS). — Ob die Verurteilung des Sabellius und des PvS im tom. ad Ant. 3, MSG 26, 800 A u. 6, 804 A, die beiden als nach Meinung des Athanasius einander entgegengesetzte Häretiker zusammenordnet (was mir das Wahrscheinlichere zu sein scheint), oder als ähnlich Denkende, ist nicht auszumachen. — 1 Vgl. oben S. 60, Anm. 3, und Swete II, 232 (aus Facundus): angelus diaboli est Paulus Samosatenus, qui purum hominem dicere praesumpsit dominum Jesum Christum et negavit existentiam divinitatis unigeniti, quae est ante saecula. 2 2, 8, MSG 83, 393f.

Julius von Rom, wie schon oben (S. 37) bemerkt ist, zur Begründung ihrer Forderung, daß der Occident ihre Verurteilung des Athanasius und Marcell gelten lasse, darauf verwiesen, daß in der Vergangenheit das abendländische Urteil über Novatian und das morgenländische über PvS in der Gesamtkirche anerkannt sei¹. Bereits in der sog. dritten Formel der Kirchweihsynode von 341, d. h. in der dort anerkannten Formel des Theophronius v. Tyana, haben sie dann Marcell, Sabellius und PvS in einem Atem verworfen², und in ihrem Synodalbrief von Sardika ist dreimal die Lehre Marcells, die *nova secta Judaeo cuniti Marcelli*, mit Euseb als eine Mixtur aus Sabellius und PvS bezeichnet³. Ein Jahr später verraten sie schon eine etwas genauere Kenntnis: in der sog. *formula makrostichos* wurden von ihnen unter scharfer Abweisung οἱ ἀπὸ Παύλου τ. Σ. gekennzeichnet als ἀρνούμενοι τὸν Χριστὸν θεὸν εἶναι πρὸ αἰώνων, ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι λέγοντες τῷ τὴν φύσιν φιλὸν ἄνθρωπον γεγονέναι⁴. Und es ist durchaus glaublich, was Sokrates und Sozomenus berichten, daß man 351 in Sirmium den Photin absetzte ὡς τὰ Σαβελλίου καὶ Παύλου τοῦ Σαμοσατεύως φρονεῖντα⁵. Jedenfalls darf man das letzte, 27., Anathem dieser sirmischen Synode: εἴ τις Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ θεοῦ προαιώνιον ὄντα . . . μὴ λέγοι, ἀλλ' ἐξ οὗ ἐγεννήθη ἐκ Μαρίας ἐκτότε καὶ υἱὸν καὶ Χριστὸν κεκλησθαι καὶ ἀρχὴν εἰληφέναι τοῦ θεοῦ εἶναι, ἀνάθεμα ἔστω ὡς ὁ Σαμοσατεύς⁶, selbst dann, wenn das von Sokrates (und Nicephorus) überlieferte „ὡς ὁ Σαμοσατεύς“ nicht ursprünglich ist⁷, als ein Zeugnis für die Vorstellungen der Synodalen auch von der Lehrweise des PvS ansehen. Ob diese Vorstellungen bereits auf selbständigen Bemühungen um eine Erkenntnis der Lehre des PvS ruhten, ist nicht auszumachen. Das aber ist sicher, daß wenige Jahre später die Homoiusianer auf der sog. dritten sirmischen Synode (358) eine Handschrift (μία γραφή) vorlegten, in der sie mit dem offiziellen Bekenntnis der Kirch-

¹ Vgl. oben S. 37 bei Anm. 5 u. Anm. 6. ² Athanas. de syn. 24, MSG 26, 725 A. ³ Hilarius, collect. antiar., ser. A 4, 2, S. 50, 11; 4, S. 52, 11f.; 28, S. 67, 15. ⁴ Athanas., de syn. 26, IV, MSG 26, 729 C. ⁵ Soz. 4, 6, 6. Socr. 2, 29, 4; ⁶ Athanas., de syn. 27, 740 C; Socr. 2, 30, 30; lateinisch bei Hilarius, de syn. 60, MSL 10, 521 C. ⁷ Die Texte bei Athanasius und Hilarius haben es nicht.

weihsynode, der Formel Lucians, die Beschlüsse der antiochenischen Synode von 268 gegen PvS und die der sirmischen Synode von 351 gegen Photin vereinigt hatten, um darzutun, daß in der Vergangenheit die Behauptung des ὁμοούσιος ein Deckmantel für häretische Sonderbestrebungen gewesen sei (ὥς ἐπὶ προφάσει τοῦ ὁμοουσίου ἐπιχειρούντων τινῶν ἰδίαν συνιστᾶν αἵρεσιν)¹. Ein besonderes Sendschreiben (*epistula*) *de homousii et de homoeusii expositione*², das aus ihren Kreisen stammte und in Sirmium zur Sprache kam — ich nenne es im Folgenden die *epistula Sirmiensis* —, wird u. a. diesen Gedanken ausgeführt haben. Eine gewisse, freilich an der Oberfläche bleibende, Kenntnis dieser *epistula* vermittelt uns, wie später näher zu zeigen sein wird, das, was Hilarius, dem jenes sirmische Material zugänglich geworden war, darüber mitgeteilt und dagegen geltend gemacht hat³. Wie weit auch Athanasius und Basilius d. G. da, wo sie von der Stellung der Synode von 268 zum ὁμοούσιος sprechen, Kenntnis von diesem Material gehabt haben, wird unten (S. 153ff.) zu untersuchen sein. Unterrichtet waren jedenfalls die Führer der Homoiousianer: Georg von Laodicea und Basilius von Ancyra. Die von ihnen verfaßte Denkschrift der Homoiousianer von 359 sagt⁴: ἐπειδὴ . . . Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς καὶ Μάρκελλος, οὐκέτι θέλοντες λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ υἱὸν ἀληθῶς, ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ »λόγος« ὀνόματος ἀφορμὴν λαβόντες, φημί⁵, ἐκ στόματος ῥῆμα καὶ φθέγμα ἡβουλήθησαν εἰπεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἡναγκάσθησαν οἱ πατέρες οἱ κρίναντες Παῦλον τὸν Σαμοσατέα ἐπὶ τοιούτῳ ἐρωτισμῷ (d. h. „bei diesem Stande der Frage“)⁶, ἵνα δείξωσιν, ὅτι ὁ υἱὸς ὑπόστασιν ἔχει καὶ ὑπάρχων ἐστὶ καὶ ὧν ἐστίν, οὐχὶ δὲ ῥῆμά ἐστιν, οὐσίαν εἰπεῖν καὶ τὸν υἱόν, τὴν διαφορὰν τοῦ τε καθ' ἑαυτὸν ἀνυπάρχοντος καὶ τοῦ ὑπάρχοντος τῇ τῆς οὐσίας ὀνόματι ἐπιδεικνύντες. Die Frage, ob aus

1 Sozom. 4, 15, 2, I, 356, ἰδίαν mit Valesius statt ἰδίᾳ; Hilarius, de syn. 80f., MSL 10, 533f.; vgl. meine Abhandlung über „Das Bekenntnis Lucians“, SBA, phil.-hist. Kl. 1915, insonderheit S. 583. 2 Hilarius, a. a. O. 81, 534 A. 3 de syn 81, S. 534; 90, S. 542. 4 Epiphan. haer. 73, 12, Petav. 85^v BC. 5 Dies φημί (= „wie gesagt“) bezieht sich zurück auf die oben zwischen dem ἐπειδὴ und dem Παῦλος ausgelassenen Ausführungen. Sie sind m. E. textlich nicht in Ordnung, enthalten aber sicher nichts, was hier von Bedeutung wäre. 6 Auch ἐρωτισμῷ kann das vielleicht heißen (ἐρωτίζω = ἐρωτάω); es ist aber wohl ἐρωτηματισμῷ zu lesen.

diesen Ausführungen urkundliches, von der Synode von 268 herrührendes, Material herauszulösen ist, gehört in einen späteren Zusammenhang (s. S. 146f.). Hier haben die Ausführungen die Bedeutung, daß sie uns deutlich erkennen lassen, weshalb die Homoiousianer PvS und Marcell zusammenstellten. Beide sind ihnen Ketzer in der Trinitätslehre, die den Logosbegriff der Zeitphilosophie ablehnten und deshalb von zwei ὑποστάσεις oder οὐσῖαι des Vaters und des Sohnes nichts wissen wollten. Daher erscheint hier Sabellius als Vertreter nicht mehr einer entgegengesetzten, sondern einer verwandten Irrlehre; PvS, Marcell, Photin und Sabellius werden als zusammengehörige Häretiker angesehen. Bezeichnend für diese antimarcellische Beurteilung des PvS ist daher, daß der Brief, durch den die Homoiousianer 366 mit Liberius von Rom anknüpften, einerseits den Arius und seine Gesinnungsgenossen verurteilt, andererseits πᾶσαν αἵρεσιν Σαβελλίου πατροπασιανοῦ, Μαρκίωνος, Φωτεινοῦ, Μαρκέλλου καὶ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως¹. In die Reihe der Vertreter dieser Beurteilung des PvS gehören Epiphanius², Filastrius³, Diodor v. Tarsus⁴, Nestorius⁵, Pseudo-Athanasius I und II contra Apollinarem⁶ und der Verfasser der vierten oratio c. Arianos des Athanasius⁷. Diejenigen dieser Schriftsteller, bei denen mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß sie das sirmische Material, insonderheit die Akten der Synode von 268, benutzt haben, werden unter diesem Gesichtspunkte später zu besprechen sein (§ 11). Filastrius, von dem dies zweifellos nicht gilt, kann gleich hier erledigt werden. Seine Charakteristik der Lehre des PvS — *verbum dei, i. e. Christum dei filium, substantivum ac personalem et sempiternum esse cum patre denegabat, prolativum autem i. e. quasi aëra quendam dicebat, non tamen personam vivam filii sempiternam cum*

1 Sozom. 6, 11, 3; Socr. 4, 12, 12; der Text oben ist der des Sozomenus mit einer Korrektur nach Sokrates. 2 haer. 65. 3 haer. 64 u. 65. 4 Vgl. Theodoret, h. f. c. 2, 11, MSG 83, 397 B: κατὰ τῶν τεττάρων τούτων (PvS, Sabellius, Marcell und Photin) συνέγραψεν ὁ θεῖος Διόδωρος ὁ τὴν Κιλίκων ἰθύναν μητρόπολιν, θεὸν προαιώνιον τὸν Χριστὸν ἀποδείξας, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐνανθρωπήσαντα. 5 In Betracht kommt neben gelegentlichen Erwähnungen (S. 182, 6; 192, 15; 222, 18 und 299, 3 meiner Nestoriana) vornehmlich die Predigt „Dulcem nobis“ vom 6. Dezember 430 (a. a. O. 297–313). 6 1, 20, MSG 26, 1128 B; 2, 3, S. 1136 B u. 1137 A; 2, 5, S. 1137. 7 4, 30, MSG 26, 513 C.

sempiterno patre credendum docebat. hic Christum hominem justum, non deum verum praedicabat, judaeizans potius . . . judaeizare (vgl. oben S. 18). *Photinus doctrinam ejus seculus in omnibus similiter praedicabat*¹ — ist, abgesehen von dem früher (S. 27f.) schon besprochenen und deshalb eben in dem Zitat nicht wieder mit abgedruckten Klatsch über Zenobia und das Judaisieren des PvS, nichts anderes als ein (wer weiß, wie vermitteltes!) Echo ähnlicher homoiusianischer Ausführungen über PvS, wie sie oben (S. 65) in der Denkschrift des Georgius und Basilius nachgewiesen sind.

§ 6. Die Nachrichten des Apollinaris und seiner Schüler und die aus der Zeit der anti-nestorianischen Beurteilung des Paulus von Samosata.

1. Ein Vorspiel der antinestorianischen Beurteilung des PvS bietet die apollinaristische. Apollinaris war, wenigstens in seiner späteren Lebenszeit, der die von Gregor von Nyssa bekämpfte ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου angehört, nicht ganz unbekannt mit dem von den Homoiusianern in Umlauf gesetzten urkundlichen Material für die Erkenntnis der Lehre des PvS. Gregor von Nyssa sagt von ihm: μέμνηται τινων καὶ δογμάτων συνοδικῶν τῶν τε κατὰ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως συνειλεγμένων λέγοντος ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον καὶ τοῦ κατὰ Νίκαιαν². Seine Beurteilung des PvS verrät auch einen Zusammenhang mit der homoiusianischen. Er stellt, wie die Homoiusianer, den PvS mit Photin und Marcell zusammen; φησὶ γάρ, sagt Gregor von Nyssa³, τὸ ἀνθρωπὸν ἐνθεὸν τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν ἐναντίον μὲν εἶναι ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις ἀλλότριόν τε⁴ τῶν συνόδων, Παύλον δὲ καὶ Φωτεινὸν καὶ Μάρκελλον τῆς τοιαύτης διαστροφῆς κατάρξαι. Aber schon dies Zitat zeigt, daß sein Gegensatz zu PvS an anderes anknüpft, als der der Homoiusianer; und da, wo er in den uns erhaltenen Resten seiner Schriftstellerei einmal ausdrücklich den PvS und seine Anhänger be-

1 ed. Marx, S. 33. 2 Gregor Nyss. c. Apoll. 9, MSG 45, 1140 C; Lietzmann, Apollinaris I, Fragm. 24, S. 210, 14—17. 3 Lietzmann, Fragm. 15, S. 209, 5—8. 4 Text: δε.

kämpft, in seiner *ep. ad Dionysium*, kehrt er lediglich ihre christologische, nicht die trinitarische Irrlehre hervor: θαυμάζω πυνθανόμενος, so beginnt der Brief, περί τινων ὁμολογούντων μὲν θεὸν ἑνσαρκον τὸν κύριον, περιπιπτόντων δὲ τῇ διαιρέσει τῇ κακῶς ὑπὸ τῶν Παυλιανίζόντων εἰσαχθείσῃ. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ Παῦλῳ τῷ Σαμοσατεῖ δουλεύοντες ἄλλον μὲν τὸν ἐξ οὐρανοῦ λέγουσι, θεὸν ὁμολογοῦντες αὐτόν, ἄλλον δὲ τὸν ἐκ γῆς ἄνθρωπον¹. Der ganze Brief ist eine Polemik gegen diese Παυλιανική διαιρεσις². Und die Schüler des Apollinaris haben aus demselben Grunde und, um dieselben Gegner, Marcellianer und Antiochener zu treffen, ihren Abscheu vor PvS ausgesprochen. Das beweist z. B. die unter die Werke des Athanasius geratene Schrift *Quod unus sit Christus*³ und der Brief *de incarnatione verbi*⁴, zwei Abhandlungen, die beide, wenn nicht von Apollinaris selbst, so von wenig jüngeren Schülern von ihm herühren⁵. Beide Schriften verraten zugleich in lehrreicher Weise, wo der Hauptanstoß für die Apollinaristen lag. Ἐλύπει τὴν ἀγίαν σύνοδον, so beginnt der Brief, Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἡ καινοτομία, τὸ μέγα μυστήριον τὸ κατὰ Χριστὸν ἀνατρέπειν ἐπιχειροῦσα⁶. Und in *Quod unus sit Christus* heißt es: οὐ ζητῶ, πῶς παθητὸς καὶ ἀπαθὴς ὁ αὐτός, πῶς θεὸς καὶ πῶς ἄνθρωπος, ἵνα μὴ τὸ πῶς περιεργαζόμενος καὶ τὸν τρόπον ἀναζητῶν ἐκπέσω τοῦ προκειμένου ἡμῖν ἀγαθοῦ⁷.

2. Eben dies Verabscheuen der Παυλιανική διαιρεσις war es, das der antinestorianischen Beurteilung des PvS ihre Färbung gab. Ja, der nestorianische Streit setzt mit einer so bedingten Gleichsetzung des Nestorius mit PvS ein. Denn die schon oben

1 Lietzmann I, 256f. 2 a. a. O. 258, 10. 3 MSG 28, 121—132; Lietzmann I, 294—302. 4 MSG 28, 89—96; Lietzmann I, 303—307. Vgl. hier z. B. Lietzmann 305, 10—13: ἔταν οὖν μόνον ἕτερον ἄνθρωπον λέγωσι οἱ τοῦ Σαμοσατέως, ἕτερον δὲ τὸν θεόν, μὴ παραδεχόμεθα. εἰ γὰρ καὶ θεὸν ἐνοικεῖν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ λέγοιεν, μὴ παραδεχόμεθα. 5 Vgl. Lietzmann I, 159ff. Der Brief ist vielleicht auf ca. 382 datierbar, denn der Hinweis auf αἱ νῦν σύνοδοι, die orthodox über die Trinität sich ausgesprochen haben (MSG 28, 93 D, Lietzmann I, 306, 21), wäre dann verständlich. — Der Brief bietet (MSG 28, 92 B; Lietzmann I, 304, 8—10) ein rätselhaftes Schrift(?)-Zitat, über das die Ausgaben sich ausschweigen: »ἐξ οὐρανοῦ καταβέβηκε«, φησὶν, »ὁ τὴν ἄχραντον δικαιοσύνην παρ' ἑαυτοῦ δωροῦμενος λόγος«. Woher stammt das? 6 MSG 28, 89 A, Lietzmann I, 303, 2ff. 7 MSG 28, 125 C; Lietzmann I, 298, 5ff.

(S. 47ff.) benutzte *Contestatio* des Euseb von Dorylaeum, die Nestorius mit PvS zusammenstellt, war der erste, noch in das erste Amtsjahr des Nestorius fallende öffentliche Angriff auf den später — zu Unrecht — so viel geschmähten Mann. Da von der Eigenart dieser für die vorliegende Untersuchung in mehrfacher Hinsicht wichtigen *Contestatio* nur der sich eine Vorstellung machen kann, der sie ganz kennt, ihr Text aber nur in den Konziliensammlungen zugänglich ist, rücke ich ihren Wortlaut hier ein. Ich tue das um so lieber, da Herr Eduard Schwartz die große Freundlichkeit hatte, meine Anfrage nach den Lesarten des *cod. Atheniensis* der *Acta Ephesina* durch Zusendung der Textrezension zu beantworten, die er in seinen *Acta Ephesina* geben wird¹:

Διαμαρτυρία προτεθεῖσα ἐν δημοσίῳ κατὰ τῶν κληρικῶν
Κωνσταντινουπόλεως καὶ κατὰ ἐκκλησίαν ἐμφανισθεῖσα ὥς ὅτι
ἐμόφρων ἐστὶ Νεστόριος Παύλου τοῦ Σαμοσατέως τοῦ ἀναθεματισ-
θέντος πρὸ ἐτῶν ρξ' ὑπὲρ τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων.

Ὅρκίζω τὸν λαμβάνοντα τόδε τὸ χαρτίον κατὰ τῆς ἀγίας
τριάδος, ὥστε φανερόν αὐτὸ ποιῆσαι ἐπισκόποις, πρεσβυτέροις,
διακόνοις, ἀναγνώσταις, λαϊκοῖς οἰκοῦσι Κωνσταντινούπολιν ἔτι τε
καὶ τὸ ἴσον αὐτοῖς ἐκδοῦναι πρὸς ἔλεγχον τοῦ αἵρετικοῦ Νεστορίου,
ὅτι ἐμόφρων ἐστὶ τοῦ ἀναθεματισθέντος Παύλου τοῦ Σαμοσατέως

1—4 δημοσίῳ—ἐπισκόπων] κωνσταντινουπόλει A 1 δημοσία P | κατὰ
VPW^{atc}, παρὰ SDA^X 2 ἐκκλησίαν SDA^{atc}, τὴν ἐκκλησίαν X, ἐκκλη-
σίας VPW 3—4 τοῦ ἀναθεματισθέντος—ἐπισκόπων om. X 4 ἐκατὸν
ἐξήκοντα PA, ἐξήκοντα V | ἀπὸ PSW 5 λαμβάνοντα VP, μεταλαμβάν-
οντα X, λαβόντα SDAW 6 ποιῆσαι αὐτὸ S 8 αὐτοῦ XA^c

¹ In den kritischen Anmerkungen bedeutet V: *cod. Vatic. 830*; vgl. E. Schwartz, *Neue Aktenstücke usw.* (oben S. 48, Anm. 1), S. 90—98; — P: die *codd. Paris. 416 (h)* und *Monac. 46 (k)*; vgl. a. a. O. 99; — S: *cod. Coislin. 32*; vgl. a. a. O. 82—90; — D: die *codd. Monac. 115 (m)* und *116 (n)*; vgl. a. a. O. 80f.; — A: *cod. soc. archaeol. christ. Athen. 9*; vgl. a. a. O. 3—79; — W: *cod. Vindob. theol. graec. 40*; vgl. a. a. O. 82; — X (nur bis Z. 39, *θεότητι*, reichend): *cod. Paris. 1115*. Das Stück ist Exzerpt aus dem *Ὁδηγός* des Anastasius Sinaita (c. 9.): MSG 89, 277f.); die Lesarten sind nicht alle angegeben. — A^t: die lateinische Übersetzung der *collectio Turonensis*; vgl. a. a. O. 106f. u. 108—120; — A^c: die lateinische Übersetzung der *collectio Casinensis*; vgl. a. a. O. 107. — Zu den Nestorius-Fragmenten im Folgenden (Z. 13f., 16f., 20f., 23, 27ff., 38f.) vgl. meine *Nestoriana* S. 50f. und S. 390.

- 10 πρὸ ἐτῶν ἑκατὸν ἐξήκοντα ὑπὸ τῶν ὀρθοδόξων πατέρων ἐπισκόπων.
ἔστι δὲ τὰ παρ' ὁποτέρων εἰρημένα οὕτως·
- 5 Παῦλος εἶπε· Μαρία τὸν λόγον οὐκ ἔτεκε.
Νεστόριος συμφώνως εἶπεν· Οὐκ ἔτεκεν, ὦ βέλτιστε, Μαρία
τὴν θεότητα.
- 6 Παῦλος· Οὐδὲ γὰρ ἦν πρὸ αἰώνων.
Νεστόριος· Καὶ μητέρα χρονικὴν τῇ δημιουργῷ τῶν χρόνων
ἐφιστῶσι θεότητι.
- 7 Παῦλος· α) Μαρία τὸν λόγον ὑπεδέξατο β) καὶ οὐκ ἔστι
πρεσβύτερα τοῦ λόγου.
- 20 Νεστόριος· Πῶς οὖν Μαρία τὸν ἑαυτῆς ἀρχαιότερον
ἔτεκε;
- 8 Παῦλος· Μαρία ἔτεκεν ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον.
Νεστόριος· Ἄνθρωπος ὁ τεχθεὶς ἐκ παρθένου.
- 9 Παῦλος· α) Κρείττονα δὲ κατὰ πάντα, ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος
25 ἁγίου β) καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἢ ἐπ'
αὐτῷ χάρις.
- Νεστόριος· Τεθέαμαι, φησί, τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὥσει
περιστερὰν καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, τὸ τὴν ἀνάληψιν αὐτῷ
χαρισάμενον (ἐντειλάμενος, φησί, τοῖς ἀποστόλοις, οὓς ἐξελέ-
30 ξατο; διὰ πνεύματος ἁγίου ἀνελήφθη), τοῦτο δὴ τὸ τηλικαύτην
Χριστῷ χαρισάμενον δόξαν.
- 10 Παῦλος· α) Ἵνα μήτε ὁ ἐκ Δαυὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ἢ
τῆς σοφίας, μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὕτως οἰκῇ. β) καὶ γὰρ
ἐν τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεῖ, καὶ ἐν πολλοῖς
35 κυρίοις, μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ ὥς ἐν ναφ̄.
- 11 καὶ ἀλλαχοῦ λέγει ἄλλον εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἄλλον
τὸν λόγον.

10 ρε Sn WX | ἀπὸ PSWX | πατέρων om. DAA^{tc} 11 δὲ καὶ S, καὶ D |
παρ' ὁποτέρων SD *ab utrisque* Δ^{tc}, παραποτέρων X, παρὰ πατέρων PW
om. VA 12 ὁ σαμοσατεὺς παῦλος DA | τὸν om. DA 15 παῦλος εἶπε XA^{tc},
ὁ σαμοσατεὺς παῦλος εἶπε DA | γὰρ ἦν] παρῇν S 16 νεστόριος εἶπε DAXA^{tc}
17 ἐφίστησι P, ἐφιστῶν W, ἐφεστῶση X 18 παῦλος εἶπε DAXA^{tc} 20 ἀρ-
χαιότερον αὐτῆς S 22 παῦλος εἶπε ΔA^{tc}, ὁ σαμοσατεὺς παῦλος εἶπε A,
παῦλος λέγει X | ἡμῖν ἄνθρωπον S 23 νεστόριος εἶπεν DAXA^{tc} 24 παῦλος
εἶπε DXA^{tc}, ὁ σαμοσατεὺς παῦλος εἶπε A | ἐπειδὴ καὶ ἐκ Δ^c 25 ἐξ om. S |
αγγελων[sic] A | ἡ] ἦν Δ^c 27 νεστόριος εἶπε DAXA^{tc} | γὰρ φησι SXA^{tc}
28 ὥς A | τὸ om. P 29 τοῖς ἀποστόλοις φησὶν DA 30 δὲ P 31 τῷ
χω SD, αὐτῷ Δ^c | χαρισάμενον χω A 32 παῦλος εἶπεν; DXA^{tc}, ὁ σαμο-
σατεὺς εἶπεν A 33 ἡ om. SX | οἰκεῖ AX 34 μωυσῇ SD 35 ναφ̄
PSWXA^{tc}, ναφ̄ θῷ VDA

Νεστόριος· Μὴ ἐγχωρεῖ τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεν-
νηθέντα ἄλλο ἅπαξ γεννηθῆναι, καὶ ταῦτα θεότῃ;

Ἰδοὺ δέδεικται σαφῶς λέγων ὁ παραβάτης· οὐκ ἐτέχθη 40
ἀπὸ Μαρίας ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρός· ἰδοὺ συναινεῖ τῷ
αἵρετικῷ Παύλῳ τῷ λέγοντι ἄλλον εἶναι τὸν λόγον καὶ ἄλλον
τὸν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ οὐκ ἐστὶν εἰς ὡς ἡ ὀρθοδοξία κη-
ρύττει. διὰ τοῦτο ἐσημειώσαμην σοι, ὦ ζηλωτὰ τῆς ἀγίας
πίστεως, καὶ μέρος τοῦ μαθήματος τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχείων, 45
ἐξ ἧς καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν ἐπίκλησιν ἐν πρώτοις ἔσχομεν,
ὅτι οὐκ οἶδεν ἄλλον καὶ ἄλλον υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἓνα τὸν
πρὸ πάντων αἰώνων γεννηθέντα θεὸν ἐκ θεοῦ ἀπὸ τοῦ πατρός,
ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ τὸν αὐτὸν ἐπὶ Αὐγούστου Καίσαρος
ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τεχθέντα. ἔχει γὰρ ῥητῶς· θεὸν 50
ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ καὶ οἱ
αἰῶνες κατηρτίσθησαν καὶ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς
ἐλθόντα καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς ἀγίας παρθένου καὶ
σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ τὰ ἐξῆς τοῦ συμβόλου.
συνάδει δὲ τοῦτοις καὶ ὁ μακάριος ἐπίσκοπος Εὐστάθιος, ὁ τῆς 55
αὐτῆς Ἀντιοχείας, εἰς ὧν ἐκ τῶν τριακοσίων δεκαοκτὼ ἐπισ-
κόπων ἐπὶ τῆς ἀγίας καὶ μεγάλης συνόδου, λέγων οὕτως· τὸ
μὴ μόνον ἀνθρωπινόν, ἀλλὰ καὶ θεόν, καθὼς καὶ Ἱερεμίας ὁ
προφήτης λέγει· οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν, οὗ λογισθῆσεται ἕτερος
πρὸς αὐτόν· ἐξεύρε πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν 60
Ἰακώβ τῷ παιδί αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἡγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ.
μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη.
πότε δὲ συνανεστράφη ἀνθρώποις, εἰ μὴ ὅτε συνεγεννήθη μετ'

38 νεστόριος S, νεστόριος εἰπε VDAXΛ^{tc} om. PW | ἐγχωρεῖν PA | πρὸ
om. D | πάντων om. S | τῶν om. DX 38f. γεννηθέντα om. S | καὶ τοῦτο D
om. A | θεότῃ PWX; τῇ θεότῃ V, divinitate Λ^t, θεότητος S, θεότητα D,
κατὰ θεότητα AA^c 40 ὁ παραβάτης λέγων DA 41 τοῦ om. SDA
42 παύλῳ VPSWA^{tc}, παύλῳ τῷ σαμοσατεῖ A, παύλῳ τῷ σαμοσατέων D
46 ἔσχομεν VPSWA^t, ἔχομεν DAΛ^c 47 υἱὸν τοῦ θεοῦ] θῦ υἱὸν V
48 αἰώνων om. V | θῦ ἐκ θῦ ἀπὸ τοῦ VPSWA^{tc} cf. Cassian. 6, 6, 6:
diacisti in symbolo dominum Jesum Christum natum ex deo patre, ἐκ θῦ
καὶ D, ἐκ τοῦ θῦ καὶ A 50 γεννηθέντα DA 52 ἐγένοντο DA 53 ἐλ-
θόντα SDA^{tc}, Cassian. 6, 3². 4². 8. 9¹, κατελθόντα VPAW | ἀγίας παρθένου
VPSWA^{tc}, ἀειπαρθένου DA, παρθένου Cass. 55 δὲ om. DA | ἐπί-
σκοπος εὐστάθιος [εὐστάθιος om. S] 55/56 ὁ τῆς αὐτῆς [αὐτῆς ἐκκλησίας P]
VPSW, εὐστάθιος ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος [ἐπίσκοπος om. D] DAΛ^{tc} 56 ἀντιο-
χείων P | ἐκ om. S | τῇ D 57 τὸν S 58 καὶ² om. DA 58f. ὁ
προφήτης Ἱερεμίας S 62 μετὰ δὲ P | τῆς om. S 63 ὅτι δτε P

αὐτῶν ἐκ παρθένου καὶ συνενηπίασε καὶ συνηυξήθη καὶ συνέφαγε
65 καὶ συνέπие καὶ τὰ ἄλλα.¹

εἴ τις οὖν τολμήσειε λέγειν ἄλλον εἶναι υἱὸν τὸν πρὸ τῶν αἰώνων μονογενῆ τὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, καὶ ἄλλον τὸν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τεχθέντα καὶ οὐ τὸν αὐτὸν ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἔστω ἀνάθεμα.

70 αὕτη ἡ διαμαρτυρία προετέθη ἐν δημοσίῳ τόπῳ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπέχοντος ἔτι Νεστορίου τὸν θρόνον τῆς αὐτῆς πόλεως.

64 συνενηπίασε DA 64f. συνέφαγε καὶ συνέπие SDAA^{te}, συνέφαγεν ἀνθρώποις καὶ συνέπие P, συνέπие καὶ συνέφαγε VW 65 καὶ τὰ ἄλλα [τὰλλα D] PSDAA^{te} om. V, καὶ τὰ ἄλλα ἀπλῶς ἀνθρώπινα καὶ ἀδιάβλητα τῆς φύσεως ἡμῶν κατεδέξατο πάθη W 66f. λέγειν—μονογενῆ] ἄλλον—μονογενῆ εἶπεν S 66 τὸν υἱὸν τὸν W | τῶν VPWA^t, πάντων τῶν SDAA^c 67 ἀπὸ] ἐκ V 68 γεννηθέντα S 70—72 subscr. A om. VPSDW *haec contestatio proposita est Constantinopolim in publico adhuc tenente Nestorio sedem eiusdem Constantinopolis et male docente A^c*

3. Der Ton, den man hier hört, wird zunächst im nestorianischen Streite selten wieder angeschlagen; und da, wo es geschieht, behält er zunächst, wie in der *Contestatio* selbst, noch stark die — nirgends ganz verschwundene, ja den Untergrund schaffende — Färbung der auf Psilanthropismus klagenden anti-ebionitischen Beurteilung des PvS. Cassian hat in seinen *libri VII contra Nestorium*, so rückhaltlos er seiner Verdammungssucht die Zügel schießen läßt, trotz seiner Bekanntschaft mit der *Contestatio*² den PvS, wohl zufällig, nicht erwähnt, selbst da nicht, wo in einer langen Ketzerreihe Photin und Ebion in üblicher Weise genannt sind³. Auch Marcell wird in dieser Reihe der *ecclesiarum vepres* übergangen; aber auch dies wird man nicht als absichtliche Zurückhaltung ansehen dürfen. Caelestin spielt in zwei Briefen auf die Gesinnungsverwandschaft des Nestorius mit PvS an⁴, hat aber dabei wohl lediglich an den Psilanthropismus gedacht, der für die Abendländer der

1 Bis hierher, nicht nur bis zum Ende des Zitats aus Baruch 3, 36—38 (συναναστρέφει, S. 71, Z. 62), reicht m. E. das Eustathius-Fragment. Was folgt, gehört aber nicht zu ihm (gegen F. Cavallera, S. Eustathii in Lazarum usw., Paris 1905, S. 98). 2 Vgl. oben S. 49, Anm. 3, und S. 71 die textkritische Anm. zu Z. 48 der *Contestatio*. 3 c. Nest. 1, 2, 1—3, ed. Petschenig, Wien 1888, I, 237f. 4 ep. 13, 7, ad Nestorium, ed. Coustant-Schoenemann I, 811; ep. 14, 3, ad clerum Constantinop., ebenda S. 821.

ganze Inhalt der Häresie des PvS war. Sein freiwilliger Agent in Konstantinopel, Marius Mercator, hat zwar eine *comparatio dogmatum Pauli Samosatani et Nestorii* geschrieben¹; aber sie ist ebenso unbedeutend wie kurz und zeigt in bezug auf PvS nur oberflächlichstes und unklares Wissen². Noch weniger bedeutet es, daß gegen Ende des Jahrhunderts Gelasius I den Nestorius als einen Nachfolger des PvS und Photin bezeichnet; ihm ist das nichts anderes als eine Form dafür, dem Nestorius nachzusagen, er sehe in Christo *hominem tantummodo de virgine Maria proditum*³. Im Orient scheint die über die antiochenischen Verhältnisse der Zeit des PvS anscheinend nicht ununterrichtete, gelegentlich schon erwähnte Bittschrift, die der Archimandrit Basilius u. a. nicht lange vor dem Konzil von Ephesus dem Kaiser einreichten, mit der Erinnerung an die Absetzung des PvS auf die Ähnlichkeit seiner Lehre mit der des Nestorius hindeuten zu wollen⁴. Cyrill aber kannte zwar natürlich den PvS als verurteilten Ketzer⁵; aber für die anti-nestorianische Polemik hat er ihn und sein Verurteiltsein m. W. nicht verwendet. Als zureichenden Erklärungsgrund hierfür darf man wohl das Fehlen näheren Wissens über PvS ansehen. Gleiche Beschränktheit des Wissens und das Schweigen Cyrills wird neben der

1 Mar. Merc. opp. ed. Baluze, Paris 1684, S. 50—52. Die mehrfach auf PvS hinweisenden *contradictiones catholici* zu den sog. Gegenanathematismen des Nestorius (Baluze S. 143ff.) entstammen, wie E. Schwartz gezeigt hat (Die sog. Gegenanathematismen des Nestorius SMA, phil.-hist. Kl. 1922, S. 8) nicht der Feder des Marius Mercator, sondern sind rund 100 Jahre jünger. 2 Sein Wissen von der Lehre des PvS steht auf der Höhe dessen, was Filastrius, abgesehen von dem Judaisieren, sagt. Er hat nicht einmal den von ihm selbst übersetzten Sermon „*Dulcem nobis*“ des Nestorius (vgl. S. 66, Anm. 5) ausgeschöpft. Nestorius mit seinem „*Paulus ac Photinus nesciunt filii duas naturas, nesciunt deum et hominem*“ (bei Marius Merc. selbst, S. 79) hätte ihn auch vor der Unklarheit bewahren können, daß er einerseits, den PvS mit Photin und Marcell, ja mit „Ebion“ zusammenstellend (S. 51), berichtet, PvS hätte den Logos für „*non substantivum*“ gehalten (S. 50), andererseits aber sagt, Nestorius habe mit ihm das gemein, daß er *habitatorem et habitaculum promeritis separat, dividends, quod unicuique eorum sit proprium* (S. 51). Vgl. auch S. 91f., Anm. 6. 3 *gesta de nomine Acacii* 1, *epistulae rom. pontif.* ed. Thiel I, 511. 4 Mansi IV, 1:01 C; vgl. oben S. 44f., Anm. 1. 5 In Luc. 3, 23, MSG 72, 524f.; quod Maria sit deipara 11, MSG 76, 268 B; hom. 13, MSG 77, 1060 B.

Spärlichkeit der uns zu Gebote stehenden Quellen ein Grund dafür sein, daß bei den Monophysiten der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts eine „*comparatio dogmatum Pauli Samosatensis et Nestorii*“ nicht nachweisbar ist. Doch gestattet das, was man bei Zacharias Rhetor liest¹, den Rückschluß, daß die Zusammenstellung des Nestorius mit PvS den Monophysiten auch schon in dieser Zeit nicht fremd gewesen ist. Sie bedeutete aber schwerlich mehr als der oft dem Nestorius gemachte Vorwurf des Psilanthropismus. Die antiochenisch Gesinnten und die Freunde des Chalcedonense im Orient hatten in dieser Zeit keinen Grund, ihre Lehre von der Zweiheit der Naturen durch den Hinweis auf die Παυλιανὴ διαίρεσις in ungünstige Beleuchtung zu rücken. — Anders ward es hier seit der Beseitigung des aus dem Henotikon gebornen Schismas zwischen Orient und Occident. Nun gab bewußtes Zurücklenken zu Cyrill, die Herausbildung einer cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie, dem Gegensatz zu Nestorius und allem „heimlichen Nestorianismus“ wieder praktische Bedeutung. Zwar bei Johannes Maxentius, dem Führer der 519 hervortretenden skythischen Mönche, hat der Vorwurf der Verwandtschaft mit PvS, den er in seinen *dialogi contra Nestorianos* dem Nestorianer macht, noch wesentlich die Färbung der antimarcellischen Beurteilung des PvS. *Si enim, ut tu vis, so läßt er den Orthodoxen dem Nestorianer sagen, in nulla parte aderit numerus trinitati, non jam trinitas, sed tantummodo unio tota secundum totum est; et si tota secundum totum unio est, quomodo trinitas? nisi forte nominibus tantum et non subsistentiis sive personis trinitatem juxta Sabellium et Paulum Samosatenum esse contendis*². Doch hat diese Äußerung, deren Unterlage leider nicht erkennbar ist, neben der in derselben Schrift sich findenden Bemerkung: *homousion Paulianistae nobiscum praedicant, sed quia tres personas denegant trinitatis, haeretici judicati sunt*³, wie sich später zeigen wird, ein besonderes Interesse. Und bei Leontius, dem theologisch bedeutendsten der skythischen Mönche⁴, der die *Contestatio* kennt

¹ Zacharias Rhetor, deutsch von R. Ahrens und G. Krüger, Leipzig 1899, S. *23, 24; 16, 28; 216, 25 ff.; 260, 33 f. ² 2, 19, *Acta concil. ed. E. Schwartz IV, 2, Straßburg 1914, S. 39, 35 ff.* MSG 86, 151 C bietet einen viel schlechteren Text. ³ 2, 23, Schwartz, S. 42, 30; MSG 86, 155 C. ⁴ Daß der oben zitierte Schriftsteller Leontius

und, wenn auch nur ihrem ersten Teile nach, wörtlich anführt¹, kommt die von der *Contestatio* zuerst und noch unvollkommen vertretene anti-nestorianische Beurteilung des PvS zu reifer Ausgestaltung. Denn für Leontius gehören PvS, Marcell, Photin,

mit dem skythischen Mönch dieses Namens identisch ist, hat E. Schwartz für undenkbar erklärt. Er hat nämlich (Acta conc. IV, 2, p. XI sq.) einen vergessenen Brief des Dionysius exiguus an die skythischen Mönche Maxentius und Leontius, wohl aus dem Jahre 519, nach einem seltenen Druck des Jahres 1528 und einem cod. Par. veröffentlicht, in dessen Schluß es heißt: „de universali ecclesiae firmitate securus parvique pendens audaciam aut furorem Nestorianae perfidiae, quae . . ., pro facultate, quam divina gratia suggerit, armis ejus feralibus salutare nitor munimen opponere et ideo beatissimi Cyrilli . . . epistulas ad Succensum . . . vobis potissimum commonentibus de graeca nuper locutione transfudi. et quoniam singulari studio praefati doctoris nosse desideratis opuscula . . ., quaecumque ex his potuero, transferre curabo“ (p. XII, 15—22), und diesem Briefe hat E. Schwartz sodann einige Bemerkungen folgen lassen, deren erste lautet: „Ex hac epistula primo apparet monachos Scythicos graecam linguam non ita calluisse, ut Cyrilli libros latine legere nollent; nullo igitur modo Leontius Scythia cum scriptoribus homonymis graecis ejusdem saeculi debet confundi“. — Ich will nicht untersuchen, ob dieser Schluß notwendig wäre, wenn wirklich Maxentius und Leontius — vielleicht genügte auch der erstere von beiden — des Griechischen, des sie auch nach E. Schwartz „nicht unkundig“ waren (p VII), „nicht so mächtig gewesen wären, daß sie abgeneigt waren, Cyrill lateinisch zu lesen“. Denn diese Voraussetzung der Schwartzschen Schlußfolgerung ist aus dem Briefe des Dionysius nicht zu beweisen. Wo steht hier, daß Dionysius die Briefe an den Succensus für Maxentius und Leontius übersetzt und ihnen gesandt hat? Er hat die Briefe auf ihre Veranlassung wahrscheinlich aus demselben Grunde übersetzt, der ihn nach seinen eigenen Worten an anderer Stelle zur Übersetzung der epistula synodica Cyrills bewogen hat, d. h. damit tanti doctoris apostolica fides Graecis jam dudum bene comperta, sed ignorata Latinis hactenus, innotescat, ut Nestoriana labes evidenter agnoscatur (MSL 67, 11 AB). Und wo steht es, daß es bei den Schriften Cyrills, auf die Dionysius fahnden wollte, um sie seinen Landsleuten bringen oder abschreiben zu lassen — beides kann „transferre“ doch auch heißen, insonderheit neben dem „curabo“ —, sich nicht um griechische Handschriften handelte? — Der Aufbau des Lebens des Leontius, den ich vor 37 Jahren versucht habe, ist, zumal hinsichtlich dieser ersten, so gut wie allgemein angenommenen Gleichsetzung, trotz aller Jugendmängel meiner Arbeit kein solches Kinder-Kartenhaus, daß der flüchtige Hauch eines Großen es so leichthin umblasen könnte. — 1 adv. Nest. et Eut. III, Anhang, MSG 86, 1389f. Er zitiert bis *κηρύττει*, oben S. 71, Z. 44.

Diodor v. Tarsus, Theodor v. Mopsueste und Nestorius als Glieder einer Reihe eng zusammen¹, und PvS ist der πρῶτος αὐτῶν τῆς ἀσεβείας πατήρ, παρ' οὗ καὶ τὰ σπέρματα ταύτης δεξάμενοι ἔτυχον².

4. Schon i. J. 520 begegnet uns in diesem Kreise der skythischen Mönche eine Kenntnis des urkundlichen Materials für das Wissen über PvS. Vier der skythischen Mönche, die nach Rom gereist waren (Petrus, Johannes, Leontius und ein zweiter Johannes), schreiben in dem Briefe, den sie an Fulgentius v. Ruspe richteten³: *Hinc etiam a sanctis patribus adunatione ex divinitate et humanitate Christus dominus noster compositus praedicatur, quod nolens Paulus Samosatenus confiteri damnatus est ab Antiocheno concilio Malchione, presbytero ejusdem Antiochenae ecclesiae, viro per omnia eruditissimo et ab universis sacerdotibus, qui contra eundem Paulum convenerant, tunc electo, qui summum disputationis certamen a concilio memorato suscipiens ita eundem haereticum inter cetera redarguit, dicens:*

- 12 a) *Ex simplicibus fit certe compositum, sicut in Christo Jesu, qui ex deo verbo et humano corpore, quod est ex semine David, unus factus est, nequaquam ulterius divisione aliqua, sed unitate subsistens.* b) *tu vero videris mihi secundum hoc nolle compositionem fateri, ut non substantia sit in eo filius dei, sed sapientia secundum participationem.* c) *hoc enim dixisti, quia sapientia dispendium patiatur et ideo composita esse non possit.* d) *nec cogitas, quod divina sapientia, sicut, antequam se exinanisset, indiminuta permansit, ita et in hac exinanitione, quam gessit misericorditer, indiminuta atque indemutabilis exstitit.* e) *et hoc etiam dicis, quod sapientia habitaret in eo, sicut habitamus et nos in domibus, ut alter in altero.* f) *sed neque pars domus nos sumus, neque nostri pars domus est*⁴.

Ob hier die von Euseb erwähnte Nachschrift der Disputation zwischen PvS und Malchion unmittelbar, oder nur mittelbar benutzt ist, würde nach diesem einen Zitat sich nicht ent-

¹ Ebenda 41, 1380 D. ² Ebenda, Anhang, 1388 D. ³ Vgl. meinen Leontius, Leipzig 1887, S. 258f. u. E. Schwartz, Acta conc. IV, 2, p. XI. ⁴ Fulgentii opera, Paris 1684, ep. 16, 6, p. 279; MSL 65, 444f.

scheiden lassen. Die unmittelbare Benutzung aber wird sicher dadurch, daß einer der vier Absender des Briefes, Leontius¹, in seinen späteren Schriften eine selbständige Kenntnis des urkundlichen Materials verrät. Im Anhang zu dem dritten Buche seiner Schrift *adversus Nestorianos et Eutychianos* gibt er in unmittelbarem Anschluß an die mit einem *ἕως ὧδε ἡ διαμαρτυρία* abbrechende teilweise Anführung der *Contestatio*, zunächst drei PvS-Zitate²:

Παύλου Σαμοσατέως.

13

a) (Ὁ) ἄνθρωπος χρίεται, ὁ λόγος οὐ χρίεται· ὁ Ναζωραῖος χρίεται, ὁ κύριος ἡμῶν. b) καὶ γὰρ ὁ λόγος μείζων ἦν τοῦ Χριστοῦ· Χριστὸς γὰρ διὰ σοφίας μέγας ἐγένετο. c) (ὁ) λόγος μὲν γὰρ ἄνωθεν, Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἄνθρωπος ἐντεῦθεν. d) Μαρία τὸν λόγον οὐκ ἔτεκεν· e) οὐδὲ γὰρ ἦν πρὸ αἰώνων ἡ Μαρία f) Μαρία τὸν λόγον ὑπεδέξατο. g) οὐκ ἔστι πρεσβυτέρα τοῦ λόγου Μαρία, h) ἀλλὰ ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον ἔτεκεν, i) κρεῖττονα δὲ κατὰ πάντα, ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου k) καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἡ ἐπ' αὐτῷ χάρις.

10

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πρὸς Μαλχίωνα διαλόγου·

14

a) Ἵνα μήτε ὁ ἐκ Δαβίδ χρισθεὶς ἀλλότριος ἢ τῆς σοφίας,

1 Über die Hss s. Anm. 2. Das Lemma fehlt bei Routh (ob auch in O?) 2 ὁ λόγος OV, < ὁ P 3 κύριος ἡμῶν OPV, *dominus non* T | ἦν OVT, + καὶ P 4 Χριστοῦ OPV, *domino Christo* T 6 ἡ OV, < P 7 f (Μαρία—ὑπεδέξατο) O, < PVT | οὐκ ἔστι PVT, καὶ οὐκ ἔστι O 8 Μαρία PVT, < O | ἀλλὰ OV, ἀλλ' P | ἔτεκεν OVT, < P 9f. k (καὶ—χάρις) O, < PVT 11 αὐτοῦ OVT, + αἰρετικοῦ P 12 χρισθεὶς OVT, χριστὸς P

1 Vgl. S. 74, Anm. 4. Auch diese dem skythischen Mönch und dem Schriftsteller Leontius gemeinsame Kenntnis der Disputation zwischen PvS und Malchion ist ein, wenn auch nebensächliches, Argument für ihre Identität. 2 Sie sind zuerst in lateinischer Übersetzung von Canisius in seiner Ausgabe einiger Werke des Leontius (*Lectiones antiquae* IV, 1602, 1-171 = Canisius-Basnage I, 525ff.) nach einem codex des Turrianus (T) veröffentlicht, dann griechisch von Feuerlein (*de haeresi Pauli Sam.*, Göttingen 1741, S. 10f.) nach dem cod. Par. 1335, früher 2503 (P), sodann von M. J. Routh (*Reliquiae sacrae* II, 1, 1814, S. 496f. u. 475f.) nach dem cod. Laudianus 92 B (vgl. meinen Leontius, S. 12f.), der dieselben Schriften des Leontius bietet wie T (O), endlich von Mai (*Spicilegium Romanum* X, 2, Rom 1844, S. 91ff. = MSG 86, 1392f.) nach einem cod. Vat. (V).

μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὕτως οἰκῇ, b) καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφή-
ταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεὶ καὶ ἐν πολλοῖς κυρίοις, μᾶλλον δὲ
15 ἐν Χριστῷ ὡς ἐν ναβὶ θεοῦ. c) καὶ ἀλλαχοῦ λέγει ἄλλον εἶναι
τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἄλλον τὸν [θεόν] λόγον.

15 Τοῦ αὐτοῦ·

Ὁ φαινόμενος οὐκ ἦν (ἡ) σοφία· οὐ γὰρ ἠδύνατο ἐν σχή-
ματι εὐρίσκεισθαι, οὐδὲ ἐν θείᾳ ἀνδρόσ· μείζων γὰρ τῶν ὁρωμέ-
20 νων ἐστίν.

13 οὕτως OPV, < T 13—16 bc (καὶ γὰρ—λόγον) O, < PVT
16 ἄλλον τὸν] ἄλλον τὸν τὸν O | θεόν O, sicher nicht ursprünglich
17 τοῦ αὐτοῦ VT, < O(?), + αἰρετικοῦ P 18 οὐ γὰρ OVT, οὐδὲ γὰρ P |
ἠδύνατο PVT, ἦν δυνατός O 19 εὐρίσκεισθαι PV, εὐρεθῆναι O 20 ἐστίν
PV, ἐστὶ O

Nach einem Zitat aus Nestorius folgt dann eine Zwischen-
bemerkung des Leontius: *Dieses, wenigens von vielem, habe ich
zur Vergleichung nebeneinander gestellt, in der Absicht, dar-
zutun, wie diese (nämlich Nestorius, Diodor und Theodor, von
denen Zitate gebracht waren) mit den alten Vätern der Häretiker
übereinstimmen. Wer Lust hat, ist in der Lage, den enzy-
klischen Brief zu lesen, den gegen PvS die Synode geschrieben
hat, die ihn absetzte, und auch die Disputation, die der Presbyter
Malchion gegen ihn anstellte. Er wird dann zuverlässig er-
kennen, wie echte Schüler von jenem (PvS) die Anhänger
Theodors sind. Fast mit denselben Worten geben sie manches,
so daß ihre Schriften nicht wie eine Abhandlung erscheinen,
sondern vielmehr wie eine Abschrift solcher, die das Eigentum
jenes in eigenes umsetzen. Wie aber über die ἑνωσις die heiligen
Urväter und die von ihnen geleiteten sehr heiligen Gemeinden
dachten, das kann man genau aus der gegen den Samosatener
gehaltenen Synode ersehen und aus ihrem (der heiligen Väter)
enzyklischen Briefe, worin sie neben anderem wörtlich folgendes
ihm vorrücken¹:*

1 Für die unter 16—22 folgenden Zitate kommen die oben
S. 77, Anm. 2 genannten Hss außer P in Betracht. Den griechischen
Text von 16—21 hat zuerst J. G. Ehrlich, *Dissertatio de erroribus
Pauli Samosatani*, Leipzig 1745, veröffentlicht, und zwar nach dem-
selben Oxforder cod. Laud., aus dem Routh ihn gedruckt hat. Nr. 22
hat Ehrlich noch nicht. Das Griechische dieses Fragments hat also
zuerst Routh veröffentlicht.

a) Φησὶ τοίνυν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν (ὡς περὶ Παύλου λέ- 16
γοντες)¹ τηρεῖν τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας· b) καὶ μεθ' ἑτερα². Εἰ
δὲ κατὰ τὴν σύστασιν καὶ γέννησιν συνῆπτο,†³ τῷ ἀνθρώπῳ
τοῦτο συμβαίνειν· c) καὶ πάλιν⁴. Οὐ γὰρ συγγεγενῆσθαι τῷ
ἀνθρωπίνῳ τὴν σοφίαν, ὡς ἡμεῖς πιστεύομεν, οὐσιωδῶς, ἀλλὰ 5
κατὰ ποιότητα.

καὶ μεθ' ἑτερα⁵.

17

a) Τί δὲ βούλεται καὶ τὸ ἑτεροίαν φάσκειν τὴν κατασκευὴν
τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἡμετέρας; b) ἡμῶν ἐνί, μεγίστῳ δὲ
τούτῳ, διαφέρειν αὐτοῦ τὴν σύστασιν ἀξιούντων⁶, τῷ τὸν θεὸν 10
λόγον ἐν αὐτῷ εἶναι, ὅπερ ἐν ἡμῖν ὁ ἔσω ἄνθρωπος.

καὶ μεθ' ἑτερα⁷.

18

a) Ἡ τὸ ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ τὴν σοφίαν λέγειν ὡς ἐν οὐδενί
ἄλλῳ; b) τοῦτο γὰρ τὸν μὲν τρόπον τῆς ἐνοικήσεως τὸν αὐτὸν
δηλοῖ, μέτρῳ δὲ καὶ πλήθει ὑπερφέρειν, οἷον διπλάσιον ἢ καὶ 15
ὅπως δῆποτε πλεῖον ἢ ἔλασσον τοῦ διπλασίου γινώσκοντος αὐτοῦ
ἀπὸ τῆς σοφίας ἢ οἱ ἄλλοι. c) Τοῦτο δὲ οὐκ ἀξιοῦσιν οἱ καθο-
λικοὶ καὶ ἐκκλησιαστικοὶ κανόνες, ἀλλ' ἐκείνους μὲν μετεσχηκέναι
σοφίας ἐμπνεύσεως ἔξωθεν καὶ ἄλλης οὐσης παρ' αὐτούς, αὐτὴν
δὲ τὴν σοφίαν δι' ἑαυτῆς ἐπιδημηκέναι οὐσιωδῶς ἐν τῷ ἐκ 20
Μαρίας σώματι.

καὶ μεθ' ἑτερα⁸.

19

a) Καίτοι φησὶν μὴ δύο ὑφίστασθαι υἱούς· b) εἰ δὲ υἱὸς ὁ

2 τηρεῖν] Routh II¹, 484 ergänzte αὐτόν, III², 310 zog er δεῖν
vor. Es ist aber jede Ergänzung unnötig. 3 γέννησιν OT, γένεσιν V,
gubernationem bei Migne ist Druckfehler für generationem | συνῆπτο O
(nach Ehrlich) VT, συνῆστο O nach Routh II, 484 u. 512 4 τοῦτο VT,
τούτῳ O 6 κατὰ OT, καὶ κατὰ V 9 ἡμῶν VT, < O | ἐνί VT, ἐν O |
δὲ OVT, δὴ Druckfehler bei Migne 10 τῷ OT, τό V 11 αὐτῷ
Routh T (? ἴρσο), ἑαυτῷ OV | ἐν ἡμῖν VT, ἐν < O 13 ἢ O, εἰ VT
15 ὑπερφέρειν O, ὑπερφέρει VT 19 αὐτούς O, αὐτοῖς V 22 καὶ μεθ'
ἑτερα VT, < O 23 φησὶν O, φησὶ V, φασὶ T | ὑφίστασθαι V, ἐπίστασθαι O

1 So sagt Leontius, um keinen Zweifel darüber zu lassen, daß
hier die Synodalen eine Aussage des Pvs wiedergeben, das Subjekt
zu φησὶ also Pvs ist. 2 Irrig Routh: verba Leontii esse videntur.
Die Synodalen schreiben so. 3 Hier muß, wie später sich zeigen
wird, eine Lücke angenommen werden. 4 Wieder eine Einführungs-
formel der Synodalen. 5 Wie die Lemmata zu Nr. 18—22, eine von
Leontius herrührende Einführungsformel. 6 Routh, in dessen Hs
das ἡμῶν fehlt, dachte als die ἀξιούντες irrig die Anhänger des Pvs.

Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ θεοῦ, υἱὸς δὲ καὶ ἡ σοφία, καὶ ἄλλο μὲν ἢ
 25 σοφία, ἄλλο δὲ Ἰησοῦς Χριστός, δύο ὑφίστανται υἱοί.

20 καὶ μεθ' ἑτερα'

Τὴν δὲ συνάφειαν ἐτέρως πρὸς τὴν σοφίαν νοεῖ, κατὰ μά-
 θησιν καὶ μετουσίαν, οὐχὶ (κατ') οὐσίαν, οὐσιωμένην ἐν σώματι:

21 καὶ μεθ' ἑτερα'

30 Οὕτε δὲ τῶν ἀνθρωπίνων προηγουμένως παθῶν ἀμέτοχος
 ἦν ὁ φορέσας καὶ ἐνδυσάμενος τὸ ἀνθρώπινον θεός, οὔτε τῶν
 θείων προηγουμένως ἔργων ἅμοιρον τὸ ἀνθρώπινον, ἐν ᾧ ἦν
 καὶ δι' οὗ ταῦτα ἐποiei. ἐπλάσθη προηγουμένως ὡς ἄνθρωπος
 ἐν γαστρὶ, καὶ κατὰ δεῦτερον λόγον θεὸς ἦν ἐν γαστρὶ συνουσιω-
 35 μένος τῷ ἀνθρωπίνῳ

22 ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ πεπραγμένων, πρὸς αὐτὸν παρὰ Μαλχίωνος ἀντιβήσεις

Οὐ πάλαι τοῦτο ἔλεγον, ὅτι οὐ δίδως οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ὄλῳ
 σωτῆρι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ, τὸν πρὸ πάσης κτίσεως ἀεδίδως
 ὑπάρχοντα.

25 υἱοί VT, υἱούς O 26 καὶ μεθ' ἑτερα VT, < O 27 νοεῖ
 Routh, νόει OVT 36 περὶ V, < O (Routh II, 497), unerkenn-
 bar T | Μαλχίωνος VT, Μαλαχίωνος O | ἀντιβήσεις VT, ἀντιβήσεις O

Diesen Auszügen aus dem Synodalbrief von 268 und aus der Disputationsnachschrift folgten in den hinter den Ausgaben stehenden Handschriften noch fünf Zitate aus bekannten Vätern, die nur in der lateinischen *editio princeps* vollständig wiedergegeben sind, während Mai von ihnen nur ein Ephräm-Zitat mitteilt, und Migne, der den griechischen Text Mai's abdruckt, den lateinischen nur in entsprechender Kürzung bringt. Dann endet in den gedruckten Hss das dritte (und letzte) der drei Bücher *adversus Nestorianos et Eutychianos* mit folgender Schlußbemerkung des Leontius: *Ich glaube, daß durch dies alles gezeigt ist, daß Theodor und seine Verehrer (οἱ ἀμφ' αὐτὸν) mit PvS eine Meinung haben, eine entgegengesetzte und verschiedene aber im Vergleich mit den heiligen Vätern. Die Leser haben nun die Möglichkeit, sich der Wahrheit anzuschließen und ihr den Sieg zu lassen über die Lüge*¹. Neben dies Schlußwort stelle man die Sätze mit denen Leontius nach 36 z. T. sehr langen Anführungen aus Theodor v. Mopsueste und 5 Diodor-Zitaten den Schlußabschnitt seines dritten Buches

1 Mai a. a. O. 94, MSG 86, 1896 A.

einleitet: *Es ist nun aber an der Zeit, auch den Urvater ihrer Gottlosigkeit, von dem sie deren Samenkörner erhalten haben, in die Erörterung hineinzuziehen. Paulus ist's, das bittere Teufels-Unkraut, das aus Samosata aufsproßte. Andererseits aber ist's geboten, auch des Nestorius, des schließlichen allgottlosesten Schöbblings der Urwurzel, verderbenbringende Frucht der öffentlichen Verachtung preiszugeben. An diesen Entwicklungspolen soll dann das berühmte und blasphemische Paar der Mitte, die Gesellschaft um Diodor und Theodor, als mit ihnen übereinstimmend erkannt werden*¹. Heißt das nicht, wenn auch der oben (S. 78) schon erwähnte Zwischen-Hinweis auf den Synodalbrief von 268 und auf die Disputation mit Malchion bescheidener klingt, den Mund voller nehmen, als die wenigen Zitate aus PvS und Nestorius es rechtfertigen? Sind der Zitate ursprünglich mehr gewesen? Diese Frage ist über bloße Möglichkeitserwägungen hinausgehoben durch das, was Pitra² aus einem Genueser Codex³ mitgeteilt hat. Hier findet sich hinter den 76 (oder 78) Zitaten die dem am Ende der Hs stehenden *liber I adversus Nestorianos et Eutychianos* angefügt sind⁴, unter der Überschrift: [Χρήσεις τοῦ πρώτου

1 a. a. O. 89, bzw. 1388 D. 2 Analecta sacra III, Paris 1883, S. 600f. 3 Pitra hat diesen cod. Januensis 27 urbanae missionis (saec. XI) in Bd. V der Analecta (Rom 1888, S. 42–46) näher, aber ungenügend beschrieben. 4 Nach Pitra, Anal. III, 600, Anm. 7 (vgl. S. 82 Anm. 1), müßte man annehmen, die Genueser Hs biete alle drei Bücher adv. Nest. et Eut. Doch das kann nicht sein. Sie umfassen bei Canisius-Basnage in der lateinischen Übersetzung 61 Folioseiten (I, 535–596); im cod. Jan. aber handelt es sich nur um 34 Blätter (fol. 328–352), und schon fol. 342 beginnen mit einem προοίμιον χρήσεων die mit Scholien durchsetzten 76 (so Anal. V, 46) oder 78 (Anal. III, 600) „testimonia, quae exceptis scholiis (nur ein σχόλιον Λεοντίου ist gedruckt, Canisius-Basnage I, 556; MSG 86. 1316 AB) extant in Lectionibus antiquis Canisii“; hinter ihnen steht fol. 353 der oben abgedruckte Abschnitt. Was der cod. Jan. bietet, ist offenbar nur lib. I adv. Nest. et Eut. Dafür spricht 1. der Titel bzw. der Anfang: Λεοντίου πρόλογος ἡγουν θεωρία τῆς ὑποκειμένης συντάξεως (vgl. Mai a. a. O. 1–5, MSG 86, 1268–1272: προθεωρία), 2. die Zahl der χρήσεις: denn das ganze Werk bietet bei Canisius-Basnage 169 (I: 82, II: 27, III: 60), 3. die von Pitra (Anal. V, 46) aufgestellte Liste der zitierten Autoren; sie decken sich, abgesehen von dem oben gedruckten Fragment des „concilium Antiochenum“ und zwei Namen, die im cod. Jan. fehlen oder von Pitra übersehen sind

λόγου¹.] „Ὅπως οἱ τὸν Σαμοσατέα καθελόντες Παῦλον, οἱ ἅγιοι πατέρες, τὴν οὐσιώδη νοοῦσιν ἔνωσιν τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὸν κατ' αὐτὸν ἄνθρωπον, καὶ τίνι διαλλάττει αὐτὴ τῆς κατὰ μετοχὴν ἦτοι ποιότητα ἐνώσεως“ folgender (leider sehr schlecht überlieferter)² Abschnitt:

23 Ἐκ τοῦ διαλόγου, ὃν ἐποίησαντο πρὸς Παῦλον ἐπὶ λέξεως ὑπομνημάτων οἱ ἐπίσκοποι διὰ Μαλχιῶνος πρεσβυτέρου·

a) Ἀλχέων³. Ὑφεστηκῶς δὴ οὗτος ὁ λόγος, αὐτὸς τε γέγονεν τῷ σώματι ἐκείνῳ, ὥς καὶ ἔδωκας, τῷ ἐκ Μαρίας ὄρφ, διότι αἱ γραφαὶ φασὶν (Hebr. 2, 14) αὐτὸν κεκοινωνηκέναι ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ [φύσει], ὥς ἡμεῖς μετέχουμεν, καὶ ἐπειδὴ τὰ παῖδια, φησὶν, κεκοινωνηκέναι αἵματος καὶ σαρκὸς, διὰ τοῦτο καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ· πυνθάνομαι οὖν εἰ ὥσπερ ἡμεῖς τοῦτο τὸ σύνθετον ζῶον οἱ ἄνθρωποι σύνοδον ἔχομεν ἐκ τε σαρκὸς καὶ τινὸς ὄντος ἐν τῇ σαρκί, οὕτως αὐτὸς ὁ Λόγος· αὐτὴ ἡ σοφία ἦν ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι, ὥς τῆς ἐν ἡμῖν ἐνταῦθα ζωῆς· καθάπερ ἐφ' ἡμῶν ἐπιτελεῖται ἐκ τῆς συνθέσεως, οὕτω καὶ ἐπ' ἐκείνου ἐκ τοῦ συνδεδραμηκέναι ἐν ταυτῷ τὸν Θεὸν λόγον, καὶ τὸ ἐκ τῆς Παρθένου.

b) Παῦλος. Ὑπεκρίνω, οἶμαι, καὶ ὑπὲρ ἡμῶν, ὥς ἐδόκει.

(Amphilochius und Chrysostomus), mit den in Buch I angeführten, 4. das προσείμεον χρήσεων: denn das findet sich in Buch I (Mai S. 33, MSG 86, 1308), während in III den Theodor-Zitaten ein πρόλογος κτλ. vorangestellt ist (MSG 86, 1384 B), endlich 5. das πρώτου λόγου, von dem in der nächsten Anm. die Rede ist. — 1 Pitra bemerkt (Anal. III, 600, Anm. 7) zu dem πρώτου: Duo sunt Leontii opera adversus Nestorianos, unum in tres libros, alterum in quinque (richtiger: septem) (digestum). Testimonia numero LXXVIII ad calcem sunt primi (richtiger: prioris) operis, non primi libri. Aber da die Hss die libri VII adv. Nestorianos (MSG 86, 1399—1768) nicht enthält, erklärt diese „Erklärung“ das πρώτου gar nicht. Da χρήσεις τοῦ πρώτου λόγου vorausgehen (vgl. S. 81 Anm. 4), wird in diesen vier Wörtern eine zu ihnen gehörige subscriptio zu sehen sein, gleichwie in dem cod. Vat. Mai's bei dem Titel von Buch III: [Κατὰ τῶν Ἀφθαρτοδοκητῶν]. Τῆς ἀπορρήτου, καὶ ἀρχοειδестέρας τῶν Νεστοριανῶν ἀσεβείας καὶ τῶν ταύτης πατέρων φώρα καὶ θρίαμβος (Mai S. 66; MSG 86, 1357) die drei ersten [eben eingeklammerten] Wörter subscriptio zu Buch II sind. 2 Verbesserungsvorschläge können erst unten im Zusammenhange mit sachlicher Würdigung des Fragments gemacht werden (§ 16f.). Hier drucke ich deshalb genau, auch hinsichtlich der großen Buchstaben, der Akzente und der Interpunktion, den Text Pitra's. 3 Pitra hat dies Ἀλχέων zur vorigen Zeile gezogen, als gehöre es zu πρεσβυτέρου und stelle (vgl. Harnack, LG II, 2, 135, Anm. 1) einen Ortsnamen dar. Zu lesen ist: Μαλχιῶν.

c) Μαλχίων. Ἐρώτησα· ἐπειδὴ λέγεις σοφίαν καὶ λόγον, λόγον δὲ σοφίας μετεσχηκέναι καὶ ὁ δεῖνα ἄνθρωπος, καὶ ὁ δεῖνα δεῖται, πότερον κατὰ μετουσίαν τούτων λέγεις, ἢ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας εἰς αὐτὸν κατελθούσης; οὐ γὰρ ὅμοιον οὐσία τε καὶ μετοχή· τὸ μὲν γὰρ οὐσιῶδες ὡς μέρος τοῦ ὅλου, κατὰ συμπλοκὴν Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου γενομένου Κυρίου ἡμῶν· τὸ δὲ κατὰ μετοχὴν, ὡς μὴ μέρος ἐν ᾧ ἦν.

d) Παῦλος. Ἐμοῦ διαλεγομένου, πάντες οὗτοι ταῦτα λέγουσι. [Μαλχίων].¹ Καὶ σύ μοι εἰπέ· ἐρωτῶ δὲ πρῶτον· ἀνόμοιον πράγμα παρεικάσαι ἐπειράθη σοι ὁ λόγος ὡς προκείμενον; ἢ γὰρ διάθεσις ἢ κατὰ ἀνθρώπους ἑτεροίαν ἔχει τὴν κατασκευὴν· περὶ λόγου δὲ καὶ σοφίας διελέγχθημεν· καὶ πάντα . . .

Diesem leider mitten in einem Satze (oder gleich vorn in einem neuen Satze) abbrechenden Zitate werden nach der Überschrift noch andre ähnlicher Art und vielleicht auch Stellen des Synodalbriefes gefolgt sein. Daß dies ganze Material von Leontius zusammengestellt ist, darf, obwohl es in Buch I der Schrift *adv. Nest. et Eut.* auf keinen Fall und in III nur ohne seine Überschrift untergebracht werden kann, doch als das Wahrscheinlichste gelten². Jedenfalls ist schon nach dem ge-

1 Pitra sieht, wie die neue Zeile und das eingeschobene [Μαλχίων] zeigen, in dem letzten Absatz (καὶ σύ μοι — πάντα) eine Äußerung Malchions. Das ist zweifellos irrig, wie später sich zeigen wird. Der Absatz ist, wie der vorangehende Satz, eine Äußerung des PvS.
2 Eine ausführliche Erörterung dieser Frage ist hier nicht am Platze. Ich beschränke mich auf das Nötigste. In das erste, zugleich gegen Eutychianer und Nestorianer sich richtende Buch paßte das Material, obwohl da von PvS noch nicht die Rede ist, an sich wohl hinein; aber sein gewiesener Platz wäre in Buch III; und hätte es schon in I gestanden, so hätte in III darauf Rücksicht genommen werden müssen. Überdies gehen ja im cod. Jan. die χρήσεις τοῦ πρώτου λόγου als ein durch subscriptio abgeschlossenes Ganzes voraus. In III kann freilich m. E. die Überschrift neben der oben (S. 78) deutsch wiedergegebenen Einführung der Zitate aus Synodalbrief und Disputationsnachschrift nicht untergebracht werden. Andererseits vermißt man dort reicheres Material dieser Art; Fragment 22 (oben S. 80) sieht aus wie ein zurückgebliebener Rest umfangreicherer Mitteilungen. Ohne die Überschrift ließen all die Auszüge, von denen der cod. Jan. nur den Anfang bringt, sich sehr gut vor und nach Fragment 22 einordnen. Die Überschrift mit ihrem „τὸν κατ' αὐτὸν ἄνθρωπον“ paßt auch nicht zur Christologie des Leontius: er hält den Ausdruck „τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον“ anscheinend nicht für einwandfrei (3, 41, Mai 83,

druckten Texte der Schrift *adv. Nest. et. Eut.* zweifellos, daß Leontius den Synodalbrief von 268 und die Disputationsniederschrift gekannt und gelesen hat. Es wäre daher von großem Wert, wenn wir von ihm eine Darstellung der Lehre des PvS hätten. Es hat eine solche gegeben. Aber sie ist uns nur in der Bearbeitung Leontianischen Materials erhalten, die unter dem Titel *Λεοντίου . . . σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* (d. h. nach den Exzerpten des Theodorus), d. i. in der gewöhnlich „*De sectis*“ genannten Schrift, auf uns gekommen ist. In Ermangelung von Besserem müssen wir mit diesen Darlegungen uns begnügen, obwohl wir das Maß der Verkürzung und Bearbeitung, die der ihnen zugrunde liegende Text erfahren hat, nicht abzugrenzen vermögen. Sie beginnen mit der Feststellung, daß PvS καὶ περὶ τὴν θεότητα ἐσφάλλετο καὶ περὶ τὴν ἐνανθρώπησιν, und begründen dies dann folgendermaßen: περὶ μὲν γὰρ θεότητα, ὅτι πατέρα μόνον ἔλεγε· περὶ δὲ τὴν ἐνανθρώπησιν, ὅτι φιλὸν ἄνθρωπον ἔλεγε τὸν Χριστόν¹, γενέσθαι δὲ ἐν αὐτῷ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μὴ νομιζόμενος, καὶ μὴ δοξάζων τὰ αὐτὰ τῷ Νεστορίῳ. ὁ μὲν γὰρ Νεστόριος, εἰ καὶ φιλὸν ἄνθρωπον ἔλεγε τὸν Χριστόν, ἀλλ’ οὖν τὸν αὐθυπόστατον λόγον τοῦ θεοῦ καὶ υἷὸν ἔλεγε γενέσθαι ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ. περὶ γὰρ τὴν τριάδα οὐχ ἡμάρτανεν ὁ Νεστόριος. ὁ δὲ Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς οὐκ ἔλεγε τὸν αὐθυπόστατον λόγον γεγενῆσθαι ἐν τῷ Χριστῷ,

MSG 86, 1380 A; vgl. das spöttische τὸν ἀποσχεδιασθέντα αὐτοῖς ἄνθρωπον in 1, 28, Mai 28, MSG 86, 1301 B). Aber die Annahme, daß ein Späterer diese interessanten Zitate, die in Buch III seiner Vorlage schon gefehlt haben mögen, aus einem zweiten Exemplar oder aus sonstigem Leontianischem Material kennen gelernt und hinter den χρήσεις τοῦ πρώτου λόγου aufbewahrt hat, scheint mir nicht unmöglich zu sein.

1 Dieser dem PvS gemachte Vorwurf ist nicht als ein Ausfluß der vulgären Weisheit des Exzerptors zu beurteilen. Auch Leontius schreibt: τῆς γὰρ Παύλου καὶ Μαρκέλλου, Φωτεινοῦ τε καὶ Νεστορίου καὶ Θεοδώρου δυσσεβείας μόνῃς τὰ τοιαῦτα φρονεῖν (d. i. ἀνθρωπολατρεία), τῶν φιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν ἄντικρυς (d. i. gradezu!) διορισμένων (*adv. Nest. et Eut.* 3, 41, MSG 86, 1380 D). Die anti-ebionitische Beurteilung des PvS klingt bei allen späteren Formen der Beurteilung des Ketzers mit (vgl. oben S. 72). Man wollte ja bei der anti-nestorianischen Beurteilung den PvS nicht zu Nestorius erheben, sondern diesen in gleiche Tiefe stoßen wie jenen argen Häretiker. Uns freilich kann der Psilanthropismus des PvS in ein lehrreiches Licht rücken, wenn wir sehen, daß die Antinestorianer den Nestorius und Theodor v. Mopsueste für Vertreter der gleichen ἀνθρωπολατρεία hielten.

ἀλλὰ λόγον ἔλεγε τὴν κέλευσιν καὶ τὸ πρόσταγμα, τοῦτ' ἔστιν· ἐκέλευσεν ὁ θεὸς δι' ἐκείνου τοῦ ἀνθρώπου, ὃ ἐβούλετο καὶ ἐποίει. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τὴν θεότητα τὰ αὐτὰ ἐδόξαζε τῇ Σαβελλίῳ. ὁ μὲν γὰρ Σαβέλλιος τὸν αὐτὸν ἔλεγε πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, καὶ τριώνυμον πρᾶγμα ἔλεγε τὸν θεόν, οὐκέτι τριάδα δοξάζων. ὁ δὲ Παῦλος οὐ τὸν αὐτὸν ἔλεγε πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ πατέρα μὲν ἔλεγε τὸν θεόν τὸν πάντα δημιουργήσαντα, υἱὸν δὲ τὸν ἀνθρώπον τὸν ψιλόν, πνεῦμα δὲ τὴν ἐπιφοιτήσασαν χάριν τοῖς ἀποστόλοις¹.

5. Die gute Kenntnis des für PvS in Betracht kommenden urkundlichen Materials, die Leontius hatte, war eine Singularität. Aber die von ihm am eindrucksvollsten vertretene anti-nestorianische Beurteilung des PvS ist nicht unwirksam gewesen. Zwar war sie selbst in der östlichen Hälfte des Reiches weder in Leontius' Zeit die herrschende — der damalige Patriarch Ephräm von Antiochien (527—545) geht bei gelegentlicher Erwähnung des PvS in älteren Bahnen² —, noch hat sie später sich allgemein durchgesetzt. Doch hat sie im Zusammenhang mit der cyrillischen Deutung des Chalcedonense die Folgezeit stark beeinflusst. Zu Anfang des 7. Jahrhunderts zeigt sie sich bei Abt Theodor v. Raithu³, den Suidas, mehr als 2 Jahrhunderte später, ausschrieb⁴; im endenden 7. Jahrhundert bei Anastasius Sinaita⁵ und noch bei dem Muhammedaner Scharastāni (12. Jahrh.) klingt sie wieder⁶. Ganz unbenutzt sind aber die

1 de sectis 3, 3, MSG 86, 1213 D—1216 B. 2 Bei Photius, cod. 229, MSG 103, 1001 D: Ἀθανάσιος φύσιν μίαν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην ἔφη, . . . δεῖξαι βουλόμενος, ὡς εἰς ἔστιν υἱὸς σεσαρκωμένος καὶ ἐνανθρωπήσας, μάλιστα κατὰ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἀγωνιζόμενος, ὃς ἄλλον μὲν τὸν πρὸ αἰώνων υἱόν, ἕτερον δὲ τὸν ἐπ' ἐσχάτων φρενοβλαβῶς ἐδογματίζε. καὶ ὁ ἐν ἁγίοις Ἰούλιος διὰ τῆς αὐτῆς ἐννοίας ὥδε· κατὰ Παύλου γὰρ καὶ ὁμοίων διὰ τῆς αὐτῆς φωνῆς ἐξωπλιζέτο. Die zweite, kurze Erwähnung des PvS (a. a. O. 1021 D) ist ganz wertlos. 3 de incarn. dom., MSG 91, 1485 D: Παῦλος δὲ τις τοῦτῳ τῷ Μανέντι (der vorhergeht) σύγχρονος γεγονώς, Σαμοσατέως μὲν τὸ γένος, Ἀντιοχείας δὲ τῆς Συρίας πρόεδρος, ψιλὸν ἀνθρώπον εἶναι τὸν κύριον ἐδυσφήμησεν, ὥστε δὲ εἰς ἕκαστον τῶν προφητῶν, οὕτω καὶ ἐν αὐτῷ γενέσθαι τοῦ θεοῦ λόγου τὴν οἰκῆσιν, ἐνθεν καὶ δύο φύσεις διηρημένως ἐχούσας καὶ ἀκοινωτήτους πρὸς ἑαυτὰς παντάπασιν εἶναι ἐν Χριστῷ, ὡς ἄλλου ὄντος αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ καὶ ἄλλου τοῦ ἐν αὐτῷ κατοικοῦντος θεοῦ λόγου. 4 Suidae lexicon ed. G. Bernhardt, Halle 1853, II, 2, Sp. 147. 5 Hodegos, MSG 89, 277 B. 6 In seiner Geschichte der Religionsparteien (übersetzt von Th. Haarbrücker,

wieder erschlossenen Quellen nicht geblieben. Selbst nicht an höchster Stelle. Kaiser Justinian, bei dem eine Kenntnis der Schriften des Leontius auch sonst nachweisbar ist¹, hat in seinem, erst 1833 von Mai veröffentlichten *tractatus c. Monophysitas*² drei Äußerungen des PvS mitgeteilt³. Er sagt nämlich zum Erweise seiner Beurteilung des Nestorius, die mit der des Leontius übereinstimmt⁴: *πρὸς ἀπόδειξιν δὲ τοῦ ὅτι ταῦτα οὕτως ἐβλασφήμησαν Παῦλος τε καὶ Νεστόριος ἐκ τῶν γεγραμμένων αὐτοῖς ἀσεβειῶν ὀλίγας παρεθέμεθα, τὴν τούτων μανίαν πᾶσι Χριστιανοῖς στηλιτεύοντες*.

- 24 λέγει γοῦν ὁ ἀσεβὴς Παῦλος ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ πεπραγμένοις
 a) Συνήλθεν ὁ λόγος τῷ ἐκ Δαβὶδ γεγεννημένῳ, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου· b) καὶ τοῦτον μὲν ἤνεγκεν ἡ παρθένος διὰ πνεύματος ἁγίου, ἐκεῖνον δὲ τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεὸς ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινός, οὐδενὸς ὄντος πλην τοῦ θεοῦ. καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος⁵.
- 25 καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς ἀσεβὴς Παῦλος λέγει·
 a) Ὁ λόγος μεῖζων ἦν τοῦ Χριστοῦ· Χριστὸς διὰ σοφίαν μεῖζων ἐγένετο. b) τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας μὴ κατέλωμεν⁶.
- 26 καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς αἰρετικὸς Παῦλος λέγει
 a) Καὶ γὰρ ἐν προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐν Μωσῇ καὶ ἐν πολλοῖς κύριος, μᾶλλον δὲ καὶ ἐν Χριστῷ ὥς ἐν ναῷ. b) ἄλλος γὰρ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς, καὶ ἄλλος ὁ λόγος⁷.

I, Halle 1850, S. 266 f.) fügt er dem Abschnitt über die Nestorianer, als handle es sich um eine Gruppe von ihnen, folgende, übrigens in den Grenzen der anti-ebionitischen Beurteilung des PvS bleibende Bemerkung ein: Butinûs (Photinus) aber und Baula asch-Schimschiâti (Paulus Samosatenus) behaupteten beide, daß Gott einer sei und daß der Messias von Marjam her sein Entstehen habe und daß er ein vollkommener, geschaffener Verehrer Gottes gewesen sei, nur daß Gott ihn wegen seines Gehorsams erhöht und besonders begnadigt und Sohn genannt habe, der Adoption nach, nicht der Zeugung und der Einheit mit ihm nach. — 1 Vgl. meinen Leontius, S. 303—317. 2 Scriptorum vet. nova coll. ed. Mai, VII, 292—313; MSG 86, 1103 bis 1146. 3 Daß schon Feuerlein (1741) diese drei Fragmente veröffentlicht habe (Harnack, LG I, 522), ist eine Verwechslung mit Nr. 13—15 (oben S. 77, Anm. 2). 4 Vgl. MSG 86, 1105 A, 1117 C u. D, 1120 D, 1144 C: Παῦλος καὶ Νεστόριος, und 1145 B: πατέρας ἔχοντες οἱ ἀπὸ Νεστορίου Παθλὸν τε καὶ Φωτεινὸν καὶ Μάρκελλον. 5 Mai 299, MSG 86, 1117 D. Bei Migne ist leider das wichtige ὄντος nach οὐδενὸς der Flüchtigkeit des Nachdrucks zum Opfer gefallen. 6 a. a. O. 7 Mai a. a. O., MSG 86, 1120 A.

Diesen PvS-Zitaten folgen dann entsprechende des Nestorius. — Auch die Monophysiten haben das neu wieder bekannt gewordene Belastungsmaterial gegen PvS verwertet. Sie waren es ja schon gewohnt, ihren bestgehaßten Gegner, Nestorius, als dessen Schüler hinzustellen¹. In der Zeit, von der hier die Rede ist, zeigt sich diese anti-nestorianische Beurteilung des PvS auf monophysitischer Seite z. B. bei Simeon von Betharsama, einem jüngeren Zeitgenossen des Leontius. Er führt die nestorianische Ketzerei ausdrücklich auf PvS zurück². Welcher monophysitische Schriftsteller zuerst das Material, auf das Leontius hingewiesen hatte, ausgenutzt und mittelbar oder unmittelbar Äußerungen des PvS und seiner Richter ihm entnommen hat, wissen wir nicht. Syrisch-monophysitische Miszellenhandschriften, die Väterstellen zugunsten der monophysitischen Lehre gesammelt haben, bringen noch in später Zeit Zitate derart, bei denen es unmöglich ist, sie auf den zurückzuführen, auf den diese Exzerpte letztlich zurückgehen. Bei einigen der Zitate ist ersichtlich, daß dies ein chaldeonensisch-orthodoxer Schriftsteller gewesen ist³. Und was bei diesen Zitaten erkennbar ist, kann von allen gelten. Doch nötigt nichts zu dieser Annahme. Daß die monophysitischen Sammlungen noch die Akten der Synode von 268 benutzt haben, ist aber ausgeschlossen. Paulinus Martin hat im vierten Bande der Pitra'schen *Analecta* (1884) 10 solcher Zitate aus syrischen Handschriften veröffentlicht⁴. Ich lasse

1 Vgl. S. 74 bei und mit Anm. 1. 2 An sich selbst ist das, was Simeon über PvS auskramt (syrisch und lateinisch bei Assemani, *Biblioth. orient.* I, 347) wertlos. „Hic enim Paulus Samosatenus,“ so sagt er, „plus quam Simon magus et Ebion et Artemon praeceptores sui blasphemare ausus est de beata Maria haec dicens: »Nudum hominem genuit Maria, nec post partum virgo permansit« Christum autem appellavit creatum, factum, mortalem et filium ex gratia. de se ipso vero dicebat: »Ego quoque, si voluero, Christus ero, cum ego et Christus unius ejusdemque simus naturae.« ex Paulo Samosateno orta est haeresis duarum naturarum et proprietatum operationumque earum“. Die hier dem PvS in den Mund gelegten Worte „für überliefert“ zu halten und gar ihre „Echtheit“ oder „Unechtheit“ zu erwägen, wie Pape (S 7) es dem gesperrt gedruckten Satze gegenüber tat, ist bei solchen Ketzerbeschreibungen nicht am Platze. 3 Vgl. unten S 89. Anm. 8. 4 Die wichtigste der von ihm benutzten Hss, die sämtlich im British Museum sich befinden,

sie hier, mich auf die nötigsten Korrekturen beschränkend, in Martins Übersetzung folgen, um auch diese allen Lesern zugänglich zu machen¹. Später, auch bei dem Druck der Texte in Kap. VIII, benutze ich die deutsche Übersetzung, die mir Herr *cand. theol.* Joachim Begrich unter meiner Mitwirkung angefertigt hat.

27 *Ex epistula encyclica synodi illius, quae expulit Paulum Samosatenum*²:
Unionem cum sapientia aliter intelligit (Paulus), nempe per amicitiam, non autem per substantiam.

28 *Fragmentum actorum, ex disputatione, quam sacerdos Malchion instituit cum Paulo annuente synodo*³:

De persona salvatoris nostri ita sentire oportet, nempe: verbum ante incarnationem non indiguissse spiritu sancto — spiritus enim ab illo accipit — neque sub lege fuisse, sed post unionem substantialem cum corpore suo humano omnia idem ipsum passum esse propter compositionem et unionem substantialem cum eo.

29 *Fragmentum epistolae encyclicae synodi illius, quae deposuit Paulum Samosatenum*⁴:

a) *Non ut in prophetis operatum est*⁵ *verbum dei* (et)⁶ *sapientia*⁵, *sed unionem contraxit*⁵ *substantialem cum carne*

ist der cod. syr. Mus. Brit. 857 = addit. 12155, saec. VIII (vgl. W. Wright, Catalogue of the syriac MSS etc. II, London 1871, S. 920—955). Er bietet, wenn auch in anderer Reihenfolge, die ersten 9 der Martinschen Fragmente (oben Nr. 27—35 in der Reihenfolge der Hs). Oben Nr. 36 (Martin Nr. X) entstammt demselben cod. 859 (= addit. 14533, saec. VIII oder IX, Wright II, 967—977), dem Caspari den ganzen Text dieses Symbols entnommen hat (vgl. oben S. 46, Anm. 2). Oben Nr. 27 (Martin Nr. VI) und 28 (Martin Nr. VII) finden sich auch in cod. 860 (= addit. 12154, fol. 17v u. 18r, Wright II, 979, Nr. 8); oben Nr. 34 (Martin Nr. VIII) bietet auch der cod. 863 (= addit. 14538, fol. 100v, Wright II, 1007b). Erwähnenswerte Varianten liefert aber diese mehrfache Überlieferung nicht. — 1 Die Theilungen innerhalb der Nummern rühren von mir her. 2 cod. 857 (add. 12155) fol. 32v, und 860 (add. 12154), Martin Nr. VI, S. 184 u. 424. 3 cod. 857, fol. 33r, und 860, Martin Nr. VII. 4 cod. 857, fol. 111v, Martin Nr. I. Martin fügt nach „Samosatenum“, in der irrigen Meinung, das Folgende gehöre noch zum Lemma, ein „in qua asseritur“ ein und schiebt dann den mit „non ut in prophetis“ beginnenden, zum Lemma gezogenen Satz in den Accusativ c. inf.: operatum esse, contraxisse. 5 Vgl. Anm. 4. 6 Dies „und“ der Handschrift ließ Martin zu Unrecht wegfallen.

*anima rationali comparata*¹. b) *primam enim opinionem*² *non norunt canones ecclesiae universales*³. c) *nam sapientiae conjuncti erant prophetae operatione tantummodo externa*⁴, *diversa autem erat ab eis sapientia. haec autem per semetipsam veniens se conjunxit (substantialiter)*⁵ *corpori illi, quod ex Maria natum est.*

*Et post alia*⁶:

30

a) *Quod si Jesus Christus sit filius dei, filius est et sapientiae*⁷. *et si alius est sapientia et alius Jesus Christus, duo erunt filii.* b) *at cavere oportet, ne his fraudulentem acq-
uescens verbis forte in errorem inducere velit.*

*Et post alia*⁸:

31

a) *Verbum est ille, cujus ortus a diebus aeternitatis, quique in Bethlehem praedictus erat oriturus.* b) *verum his contraria dicit doctor. haereseos, (asserens)*⁹ *Jesum Christum quidem esse a Maria, verbum vero a deo genitum fuisse.* c) *attamen scriptum est — nam hic usurpare licet hoc testi-*

1 Richtiger: animata. 2 Statt „primam enim opinionem“ wäre richtiger „dies aber“ übersetzt. 3 Martin irrig: universalis (Druckfehler?). 4 conjuncti—externa, wörtlicher und verständlicher: „hatten Anteil an der Weisheit, die von außen wirkte“. 5 Irrig von Martin ausgelassen. 6 cod. 857 a. a. O., Martin Nr. II. 7 Hier ist M's Übersetzung geradezu falsch. Richtig ist: „Wenn aber Sohn Gottes Jesus Christus ist, Sohn aber auch die Weisheit“ usw. 8 cod. 857 a. a. O., Martin Nr. III. Bei Martin folgt auf dies „post alia“ zunächst — in Anführungszeichen, deren Sinn ich nicht verstehe — folgender Abschnitt: „Ex quibus liquet, juxta fidem hujus sanctae synodi, Emmanuelem ex duabus naturis constituisse, nempe ex deitate verbi et corpore, quod a Maria virgine (im Syrischen steht: von der jungfräulichen Gottesgebärerin) ortum, anima intelligenti praeditum erat. unde evidens est unum et eundem esse deum et hominem. apparet etiam sequacibus Pauli Samosatani, qui ad hanc usque diem ipsius aegritudine capti sunt (wörtlicher: daß denen, die von PvS her an Menschenverehrung kranken, und das bis heute), contrarium esse, ut unum Christum confiteamur in duabus naturis. Aber diese Sätze sind, wie die gesperrten Worte beweisen, eine Bemerkung des (chalcedonensisch-orthodoxen) Schriftstellers, den der Kompilator der Sammlung des cod. 857 ausgeschrieben hat. Dagegen ist der dann sich anschließende zweite Absatz (verbum—genito) dem Inhalt nach offenbar ein Fragment des Synodalbriefes. Das Lemma „Et post alia“ wird, wie nicht selten in ähnlichen Fällen, an falsche St-lln geraten sein. 9 Diese Einfügung Martins ist unnötig; im Syrischen steht: „und ferner“.

monium — patrem Christi Jesu deum esse; hoc vero constat¹ esse et verbi, seu patrem esse totius Christi, qui constat et² verbo et corpore a Maria genito.

32 *Et post alia*³:

a) Nunc autem debemus dicere Jesum Christum et verbum [dei]⁴ distingu⁵ in duos a Paulo Samosateno, b) [nempe, illum]⁶, qui nutu omnia jubet, [et illum, qui]⁶ defatigatus aliquando est, dormivit et famem passus est. c) et tamen, id asserens⁷, affirmat (Christum)⁸ totum haec omnia sustulisse, d) si quidem antea dixit verbum esse in toto homine.

33 *Et post alia*⁹:

Testimonium accepit (Christus) a Joanne dicente post se venturum, ut hominem, illum, qui ante eum est, ut deus, fatigatus est, famem expertus est, sitivit, dormivit, crucifixus est ob infirmitatem nostram, primum¹⁰ ut homo propter corpus, deinde ut deus, nam deus passus est¹⁰ propter peractam unionem cum corpore humano, quod accepit et assumpsit ad id, ut pati posset.

34 (Fragmentum) eorum, quae Paulus Samosatenus effutivit contra Malchionem (sacerdotem) orthodoxum, qui cum eo disputavit auctoritate illius sanctae synodi, qui Paulum anathemate percussit¹¹:

a) Jesus Christus, ille, qui de Maria ortus est, unitus sapientiae unum¹² fuit. cum ea et per eam fuit filius et Christus; b) dixit enim¹³ esse filium dei illum Jesum Christum,

1 Richtiger: „darin liegt aber auch“. 2 Vielleicht Druckfehler für ex. 3 cod. 857, fol. 112r, Martin Nr. IV. 4 Dies „dei“ fehlt im Syrischen. 5 Im Syrischen aktivisch: „daß er scheidet“ (PvS ist nicht genannt). 6 Martins Übersetzung hat das „verbum“ und „Jesum Christum“, auf den sich im Syrischen alle Zeitwörter des Relativsatzes beziehen, umgestellt und die oben in eckige Klammern eingeschlossenen Wörter irrig eingefügt. Wörtlich heißt es: „daß er scheidet in zwei den Logos und Jesus Christus, der winkte, ermüdete usw.“ In dem „der winkte“ steckt, wie ich vermute, ein Fehler schon der Vorlage: ihr ἐνεύσας wird verderbt gewesen sein aus ἐνέχσας (der jung ward); vgl. oben S. 72, Z. 1: συνενηπίασε. 7 Das „et tamen id asserens“ läßt die Bedeutung des Zwischensatzes nicht richtig erkennen. Er besagt: „auch wenn er ausdrücklich behauptet“. 8 fehlt im Syrischen. 9 cod. 857 a. a. O., Martin Nr. V. 10 „primum—passus est“ ist falsch übersetzt. Richtig ist: „προηγούμενος als Mensch des Leibes wegen, κατὰ δὲ δεύτερον λόγον (war es) Gott, welcher litt.“ 11 cod. 857 a. a. O. u. 863 (add. 14538), fol. 100v, Martin Nr. VIII. 12 Oder unus. 13 Martin schiebt hier ein „(Malchion)“ ein, hält also — irrig — das Folgende für eine von PvS wiedergegebene Äußerung Malchions.

qui passus est, qui toleravit alapas et verbera, qui sepultus est et descendit ad inferos, quique resurrexit a mortuis. c) non enim oportet, ait¹, dividere illum, qui est ante saecula ab illo, qui editus fuit in fine dierum. horreo enim duos dicere filios, horreo et duos dicere Christos.

Ex actis ejusdem synodi, quae expulit Paulum Samosatenum, nempe³⁵ ex disputatione, quam sacerdos Malchion instituit cum Paulo²:

a) *Paulus dicebat: Verbum non potest intrare in compositionem, ne dignitatem suam amittat.*

b) *Malchion: Non ita; fuit compositio, nempe verbum et corpus ejus.*

c) *Paulus: Absit, quod compositum et commixtum fuerit!*

d) *Malchion: Propter hoc compositionem confiteri non vis, ne dicas substantialiter (ὁμοῦσθαι)³ filium dei fuisse in suo corpore.*

Probatur Christum esse unam personam compositam ex symbolo fidei³⁶ sanctae synodi Antiochenae, quae expulit Paulum Samosatenum, cujusque praesides erant Dionysius Romanus et Dionysius Alexandrinus; in illa etiam fuit Gregorius Thaumaturgus⁴:

Credimus dominum nostrum Jesum Christum illum, qui a deo patre ante saecula spiritualiter quidem generatus fuit, in fine autem saeculorum corporaliter de Maria virgine genitus est, unam esse personam compositam, nempe e deitate coelesti et e corpore humano.

Im Abendlande fand diese antinestorianische Beurteilung des PvS ein kurzdauerndes Echo, als es im Dreikapitelstreit mit der cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie des Orients sich auseinandersetzen mußte. Auf der Hand liegt dabei der Einfluß des Orients bei der nach den Nachweisungen von E. Schwartz⁵ irrig bisher dem Marius Mercator zugeschriebenen, in Wirklichkeit erst aus dieser Zeit stammenden, nähere Kenntnis des PvS nicht verratenden Kritik der (nicht von Nestorius selbst, sondern von einem eifrigen Nestorianer nach ihm herrührenden) sog. Gegenanathematismen des Nestorius⁶.

1 Auch dies „ait“ Martins steht im Syrischen nicht. 2 cod. 857, fol. 174v, Martin Nr. IX. 3 Wohl Druckfehler nicht für ὁμοῦσθαι, sondern für ὁμοῦσθῶς, das als syrisches Lehnwort im Texte steht. 4 cod. 859 (addit 14533) fol 25v und cod. 860 (addit. 12154) fol. 27r, Martin Nr X; vgl. oben S. 87f., Anm. 4. 5 Vgl. oben S. 73, Anm. 1. 6 Mar. Merc. ed. Baluze S. 142—170. PvS wird hier S. 144, 151, 164f.

Und bei Liberatus verraten sich deutlich seine griechischen Quellen¹.

§ 7. Nachrichten über Paulus von Samosata aus der Zeit des monotheletischen Streites und der Folgezeit.

1. Endlich ist PvS noch im monotheletischen Streite zum Diskreditieren der damaligen Irrlehre benutzt worden. Allerdings nicht annähernd in dem Maße, wie im Kampf gegen Marcell und Nestorius. Denn das Konzil von 680/81 erwähnt den PvS nur ganz gelegentlich in der großen Schar der Ketzern²; und auch Maximus Confessor denkt da, wo er ihn nennt, allerdings in antimonotheletischem Zusammenhange, anscheinend nur an seinen Ebionitismus³. Doch haben wir ein zuerst auszugsweise von A. Mai⁴ nach dem cod. Vat. 2200 bekannt gemachtes und „*Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione*“ betiteltes, 1907 von F. Diekamp⁵ nach mehreren Hss⁶ herausgegebenes dogmatisches Florileg des endenden 7. oder beginnenden 8. Jahrhunderts, das in seinem „Χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν, ὧν ὁμόφρονές εἰσιν οἱ μίαν ἐνέργειαν καὶ θείλησιν ὁμολογοῦντες ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ“ überschrie-

erwähnt und, ganz wie bei Leontius, mit Photin als Vorgänger des Nestorius gewürdigt. Wie gering das Wissen des — nach E. Schwartz aus der lateinischen Balkanhalbinsel (Skythien) stammenden — Verfassers ist, zeigt sich am auffälligsten darin, daß er (S. 165), noch dazu kurz nach einem Nestorius-Zitat, das ihn eines Besseren hätte belehren können (S. 164), dem PvS nachsagt, er habe Christum für einen „*communiter, ut ceteri, natum hominem ex utroque parente*“ gehalten. — Auch dies spricht für die These von E. Schwartz. — 1 brev. 2, MSL 68, 971 A: igitur Nestoriani dogmatis auctor, ut multi volunt, Paulus agnoscitur Samosatenus episcopus (so!), qui ... Jesum Christum purum hominem asseruit natum et passum. de sancta vero ... trinitate, ut Graeci tradunt, Sabellii sententiam secutus est; ebenda 4, 975 A: Nestorius introducens in ecclesiam Pauli Samosatani et Photini doctrinam. 2 Mansi XI, 500 C. 3 opp. theol. ad Marinum, MSG 91, 268 C: διὰ τοῦτο (d. h. um nicht durch rein menschliches Handeln als bloßer Mensch, durch rein göttliches lediglich als Gott sich darzustellen) ποικίλλει (Christus) καὶ ἀναμίγνυσι καὶ τὰ ῥήματα καὶ τὰ πράγματα, ἵνα μὴτε τῇ τοῦ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως, μὴτε τῇ τοῦ Μαρκιωνος καὶ Μανιχαίου νόσφ καὶ μανίᾳ παράσχη ὑπόθεσιν. 4 Script. vet. nova coll. VII, Rom 1833, S. 1—73. 5 Doctrina patrum de verbi incarnatione, Münster 1907. 6 Unter ihnen auch einem schon lange bekannten cod. Claromontanus (vgl. unten S. 103 bei und mit Anm. 5 u. 6).

benen 41. Kapitel nach 3 „Ebion“-Zitaten und vor 2 nicht unverdächtigen Nestorius-Zitaten 5 Fragmente des PvS mitteilt¹. Das erste von ihnen ist mit Παύλου Σαμοσατέως ἐκ τῶν αὐτοῦ πρὸς Σαβῖνον λόγων eingeführt, während die vier andern die gleichlautende Überschrift tragen: τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν αὐτῶν. Den Wortlaut dieser Fragmente (Nr. 37—41 meiner Reihe), ³⁷ der unten (Kap. VIII F) bei den Texten mit zum Abdruck ^{bis} kommt, hier im voraus mitzuteilen, ist unnötig, da diese ⁴¹ Fragmente mit den übrigen in gar keinem Zusammenhange stehen.

2. Im Bilderstreit ist PvS, soviel ich sehe, mit der Ketzerei, die man bekämpfte, nicht mehr in Zusammenhang gebracht worden. Und die Häreseologen der Zeit, Germanus von Konstantinopel und Johannes Damascenus, greifen auf ältere Nachrichten zurück; ihre Ausführungen über PvS sind rein literarische. Germanus² ist, wie mehrfach, so auch hier mittelbar von Eusebius abhängig; doch wird man nicht nur durch die Ehrenprädikate der Maria und die anti-nestorianischen Schlußausführungen, sondern auch durch die oben (S. 46f.) schon erwähnte „Nachricht“, daß Gregorius Thaumaturgus der Vorsitzende der τοπικὴ σύνοδος in Antiochien gewesen sei, die den PvS absetzte, und durch eigenartige Abweichungen in der Aufzählung sonst beteiligter Bischöfe über Eusebius hinausgewiesen³. Johannes von Damaskus wiederholt nach Nennung

¹ Diekamp, S. 303f. ² de haeres. 7, Spicil. Rom. ed. Mai VII, 1842, S. 10f.; MSG 98, 44f.: Παῦλος δὲ ὁ Σαμοσατῶν ἐκ τῆς ἀχράντου καὶ δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου ἔλεγε τὴν ἀρχὴν εἰληφέναι τῆς θεϊκῆς ὑπάρξεως τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ μὴ προεῖναι πρὸ τοῦ κατὰ σάρκα τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἐπιφανῆναι. αὐτίκα δὲ σύνοδος τοπικὴ κατ' αὐτοῦ ἐν Ἀντιοχείᾳ συνίσταται, προσδρεύοντος ἐν αὐτῇ τοῦ μεγάλου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ τῆς Νεοκαισαρέων γεγονότος πόλεως (ἐπισκόπου). τοῦτω δὲ συνὴν καὶ Λέων Ταρσοῦ καὶ Μάξιμος Βόστρης, Ἱεροσολύμων Μάγνης τις ἱερεὺς καὶ τῆς Καππαδοκίας Φιρμιλιανὸς ὁ θαυμάσιος. σὺν τούτοις δὲ συνηριθμεῖτο καὶ Θεότεκνος ὁ Παλαιστίνης (Lücke im Texte) καὶ Φωτεινὸς καὶ Μάρκελλος τῆς αὐτῆς ἐν τούτῳ γεγονότες ἀδελφεὶς φιλὸν ἀνθρώπων καὶ αὐτοὶ τὸν κύριον ὁρισάμενοι καὶ ἀπὸ Μαρίας ἀρχόμενοι. ³ Vgl. Anm. 2. Der Λέων kann durch Textverderbnis aus Ἐλενος entstanden sein; bei dem Magnes macht auch das τις ἱερεὺς die Annahme, der Name sei aus Ὑμέναιος verderbt, unmöglich. Es mag Ὑμέναιος καὶ Μάγνης τις ἱερεὺς das Ursprüngliche sein. Magnes war dann ein Presbyter, der seinen Bischof begleitete (vgl. Dictionary of christian biography III, 784).

der „Paulianisten“ lediglich das, was die Ἀνανεφαλαίωσις des Epiphanius¹ bot: Παυλιανισταὶ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως. οὗτος ὁ Παῦλος ἀνύπαρκτον Χριστὸν ὀλίγου δεῖν διαβασινοῦται, λόγον προφορικὸν αὐτὸν σχηματίσας, ἀπὸ Μαρίας δὲ καὶ δεῦρο εἶναι, προκαταγγελτικῶς τὰ περὶ αὐτοῦ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς εἰρημένα ἔχοντος μὲν, μὴ ὄντος δέ, ἀλλ' ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο ἀπὸ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας ἔχειν τὴν ὑπαρξιν². — So blieb es auch da, wo man mehr als den Ketzernamen des PvS überlieferte, in der Folgezeit. Suidas schrieb, wie gelegentlich schon erwähnt ist (S. 85), den Theodor v. Raithu (oder dessen Quelle) aus; Nicephorus Kallisti verband, nicht ohne eignes Nachdenken, die Berichte Eusebs und Theodorets³. Welches Maß von geschichtlichen Unrichtigkeiten sich einstellen konnte, wo man nicht an ältere, bessere Nachrichten sich anschloß, zeigen die Mitteilungen über PvS in den arabischen Annalen des melchitischen Patriarchen Eutychius v. Alexandrien († 940). Ich brauche nur zwei Sätze anführen, um ihre Höhenlage ausreichend zu kennzeichnen: *anno imperii Claudii Caesaris primo constitutus est Paulus patriarcha Antiochenus, qui cum octo annos sedisset, mortuus est . . . post mortem igitur ipsius congregati sunt episcopi tredecim in urbe Antiochena, qui* usw.⁴.

Kap. III. Die zweifellos echten urkundlichen Quellen für die Erkenntnis der Lehrweise des Paulus von Samosata.

§ 8. Die Benutzung und Erschließung der urkundlichen Quellen durch die bisherige Forschung.

1. Übersieht man die Nachrichten der alten kirchlichen Schriftsteller über die Lehre des PvS, so muß man mit der unten genauer zu behandelnden Feuerleinschen Dissertation vom Jahre 1741 sagen: *Idem Paulus Samosatenus et divinitatem Christi negasse et ad Sabellianos aequae ac Nestorianos errores*

1 Vgl. K. Holl, TU 36, 1910, S. 95 ff. 2 de haer. 65, MSG 94, 716 f., vgl. Epiphani., recap. tomi II, 2, p. 605 B. 3 Vgl. oben S. 31, Anm. 3; S. 43 bei und mit Anm. 4; S. 45 bei und mit Anm. 3. 4 Contextio gemmarum sive Eutychii patriarchae . . . annales, ed. E. Pocockius, Oxford 1658, I, 396; auch bei Mansi I, 1101.

*quam proxime accessisse . . . non a recentioribus tantum, sed etiam a veteribus . . . scriptoribus dicitur; quae sane narrationes sibi ipsis manifestissime contrariantur, adeo ut si altera vera sit, alteram eo ipso falsam esse oporteat, atque si divinitatem Christi prorsus negavit, de discrimine ejusdem a patre et spiritu vel ab humana natura Christi ne quidem quaerere potuerit*¹. Man würde auf ein einigermaßen zuverlässiges Wissen über die dogmengeschichtliche Stellung des PvS verzichten müssen, hätten wir nicht, wie bereits die gelegentlichen Zitate im vorigen Kapitel gezeigt haben, urkundliche Quellen für die Erkenntnis seiner Lehre, bzw. Überreste der Vergangenheit, die dies zu sein behaupten.

Schon Baronius benutzte (1588)² außer denjenigen der im vorigen Kapitel aufgeführten Fragmente, die ihm bekannt waren — es waren Nr. 1—11 (oben S. 4—9 u. S. 70), und zwar 5—11 nur in der Übersetzung der lateinischen *Acta Ephesina*³ —, ein in eben diesen Akten⁴ ihm gebotenes „Symbol der antiochenischen Väter gegen PvS“⁵ und drei ihm von dem Jesuiten Franz Turrianus († 1584) in lateinischer Übersetzung zur Verfügung gestellte Schriftstücke, die er gleichfalls für urkundliche Überreste der Zeit des PvS hielt: einen Brief des Dionysius Alexandrinus an PvS, zehn von Antworten desselben Dionysius begleitete Fragen des PvS und einen Brief des Hymenaeus von Jerusalem und fünf anderer Bischöfe an PvS. Letzteren teilte er in der Übersetzung des Turrianus wörtlich mit⁶; die beiden ersteren der drei genannten Schriftstücke verwertete er

1 S. 2. 2 Annales eccl. ad ann. 265 und 272. 3 Sacrosancti magni et oecumenici concilii Ephesini primi acta omnia, Theodori Pel-
tani S. J. theologi opera nunc primum latinitate donata, Ingolstadt 1576.
4 S. 864f. 5 Über dies schon mehrfach (vgl. S. 87f., Anm. 4) erwähnte
Symbol, von dem auch Fragment 36 (oben S. 91) ein Teil ist, vgl.
Routh II, 523—525 (= III², 365—367) und vornehmlich Caspari, Alte
und neue Quellen, S. 161—175. Daß Harnack (LG I, 524) noch „ein
anderes unechtes Symbol“, das PvS betrifft, meint nachweisen zu
können, „welches sich in dem Klagschreiben gegen Nestorius findet
(IV p. 1010 Mansi)“, erklärt sich aus einem Versehen. Das bei Mansi
a. a. O. gedruckte „Klagschreiben“ ist die oben (S. 69ff.) abgedruckte
Contestatio, und das Symbol, auf das sie verweist (S. 71, Z. 44ff.), ist
das echte antiochenische Taufsymboll der antiochenischen Gemeinde
des 4. Jahrhunderts (vgl. oben S. 49, Anm. 3). 6 ad. ann. 266, 2—8,
ed. Colon. 1609, I, 646.

nur. — Der griechische Text des Bekenntnisses, wie der Fragmente 5—11, ist durch die Commelinsche Ausgabe der *Acta Ephesina* (1591)¹, derjenige der drei andern Dokumente (mit der lateinischen Übersetzung des Turrianus) 1608 veröffentlicht worden² und dann mehrfach, auch in mehreren Konziliensammlungen, abgedruckt³. Mit der von H. Canisius im vierten Bande seiner *Lectiones antiquae* (1601) gedruckten Turrianischen Übersetzung der Schrift des Leontius *adversus Nestorianos et Eutychianos* waren inzwischen auch die Fragmente 13—22 (oben S. 77—80), wenn auch nur lateinisch, bekannt geworden; und die Pariser Ausgabe des Fulgentius (1684) ließ Fragm. 12 (oben S. 76) hinzukommen⁴. Schon Tillemont († 10. 1. 1698), von dessen *Mémoires* der hier in Betracht kommende vierte

1 *Acta oecumenicae tertiae synodi etc. e typographieo Hieron. Commelini*, S. 138. 2 Diese, soweit der Hymenaeusbrief in Betracht kommt, durchgehends ganz ungenau angeführte Veröffentlichung, nach der ich lange vergeblich gesucht habe, ist ein kleines Büchlein, das ich schließlich aus der Universitätsbibliothek in München erhielt: ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΩΤΑΤΟΥ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ | Επιστολή πρὸς Παῦλον τὸν Σαμοσατίων, γενόμενον | ἐπισκοπὸν ἐν Ἀντιοχείᾳ | BEATI DIONYSII | ARCHIEPISCOPI | ALEXANDRINI | Epistola adversus Paulum Samosatensem | Episcopum Antiochiae | Francisco Turriano, Societatis Jesu, Interprete | päpstliches Wappen mit Petrus, links, und Paulus, rechts, zur Seite | ROMAE | Ex Typographia Vaticana MDCVIII | De licentia Superiorum |, 8 Seiten Titel und geschichtliche Vorrede und 85 S. 12⁰. Das Exemplar, das ich benutzte, ist beim Einbinden so stark beschnitten, daß die Marginalnoten fast ganz weggefallen sind. Der Brief des Dionys füllt S. 1—11; S. 12—63 folgen die zehn Fragen des PvS mit den Antworten des Dionys; S. 63—70 findet man den Brief des Hymenaeus und der 5 anderen Bischöfe, S. 71—78 Scholien des Turrianus und S. 79—85 die ep. Dionysii ad Basilidem (Feltœ, *The letters etc. of Dionysius of Alex.*, Cambridge 1909, S. 91—105). 3 *Mansi* I, 1033—39 ep. Hymenaei; 1039—1088 die ep. Dionysii (1039—1048 C) und die 10 Fragen und Antworten (1048 C—1088). Die Lücke in dem Zehnfragenbriefe (*Mansi* I, 1053) hat N. Bonwetsch (*Der Brief des Dionysius von Alexandrien an PvS, Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Kl.* 1909, S. 104) nach dem cod. Coislin 299 ausgefüllt. 4 Baluze, *Nova coll. conc.*, Paris 1707, p. 19—22, hat kein einziges Fragment „ediert“ (*Harnack LG* I, 522, 5); er bringt die Fragmente 14a und 15 nach der von Canisius herausgegebenen lateinischen Übersetzung des Turrianus, Fragment 12 nach [der Pariser Ausgabe des] Fulgentius und Fragment 16b und 17—21 wiederum nach dem Latein des Turrianus.

Band der letzte noch zu seinen Lebzeiten erschienene ist, kannte wie die Mehrzahl der in Kap. I und II erwähnten Nachrichten über PvS, so auch alle bis 1741 bekannt gewordenen urkundlichen, bzw. angeblich urkundlichen, Quellen zur Geschichte des PvS, wenn auch Fragm. 12 und 13—22 nur lateinisch.

2. Die protestantische Forschung, die mit der — mehr kirchen- als dogmengeschichtlichen — Dissertation J. W. Baiers (1680)¹ hinter dem, was Tillemont wenig später leistete, noch beträchtlich zurückblieb, aber in der Dissertation E. Jablonski's (1736)² um die dogmengeschichtliche Würdigung des PvS sich ernstlicher bemühte, als der gelehrte Freund von Port Royal es getan hatte, hat erst 1741 eine gelehrte Arbeit gezeitigt, die verdienstermaßen noch heute mit Ehren genannt wird, ihrer Seltenheit wegen aber wenig bekannt ist³. Diese Arbeit ist des Göttinger Professors Jakob Wilhelm Feuerlein († 1766)⁴ *Dissertatio historico-ecclesiastica de haeresi Pauli Samosateni e solis fragmentis scriptorum ipsius et testimoniis patrum Antiochenorum*⁵. Daß bei dieser Dissertation trotz ihres beachtens-

1 De Paulo Samosateno, Socinianorum patriarcha, ejusque haeresi, Jena 2 Dissertatio historico-theologica exhibens genuinam Pauli Samosateni . . . doctrinam, Frankfurt a. O. 3 Sie fehlt nicht nur in der hiesigen Universitätsbibliothek; auch die Staatsbibliothek in Berlin hat sie nicht. Ich habe sie einmal aus der Leipziger Universitätsbibliothek, zwei andere Male aus der Göttinger leihen können. 4 Vgl. Allg. Deutsche Biographie VI, Leipzig 1877, S. 753f.; J. St. Pütter, Versuch einer akademischen Gelehrten-geschichte von der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen, Göttingen I, 1765, S. 113–121; II, 25. 5 Feuerlein hat 1745 dem J. M. Kern, dem Respondenten der Dissertation: „Dei filium patri esse ὁμοούσιον antiqui ecclesiae doctores in concilio Antiocheno utrum negaverint?“, in einem Vorwort ausdrücklich bescheinigt, daß die Dissertation sein geistiges Eigentum sei. Dennoch darf der Umstand, daß der stud. theol. Schnitzlin, der am 8. April 1741 sub praesidio J. Guil. Feuerlini die oben genannte Dissertation verteidigte, auf ihrem Titel als ihr „autor“ bezeichnet ist (was viele Parallelen hat), ja mehrfach in ihr als Autor redet, nicht dazu verführen, diesen jungen Mann, der erst 1¾ Jahr später sich den Magistergrad erwarb (Dissertatio de Arnaldo Brixisiensi, praeside J. D. Koelero), für ihren Verfasser zu halten. Der bibliothekarische Brauch, die älteren Dissertationen der deutschen Universitäten als wissenschaftliche Arbeiten des jeweiligen Präsiden zu katalogisieren, hat nicht nur im allgemeinen für die Zeit Feuerleins noch guten Grund (vgl. E. Horn, Die Disputationen und Promotionen an den deutschen Universitäten, 11. Beiheft zum Zentralblatt für

werten und methodisch richtigen Ansatzes ein unrichtiges dogmengeschichtliches Resultat herausgekommen ist — Feuerlein meinte, PvS sei in der Trinitätslehre orthodox gewesen, habe nur in der Christologie sich ähnliche Irrtümer wie Nestorius zuschulden kommen lassen —, erklärt sich daraus, daß Feuerlein das in Nr. 1 erwähnte Symbol, den Brief des Dionys an PvS und den Zehn-Fragen-Brief für echt hielt. Aber das unhaltbare dogmengeschichtliche Ergebnis schränkt den Wert, den die Dissertation für die Sammlung der urkundlichen Quellen zur Geschichte des PvS hatte, nicht ein. Sie hat diese Quellen zum ersten Male zusammengestellt und zugleich der ältern Forschung gegenüber erweitert. Das soll nicht heißen, daß die Dissertation, abgesehen von dem irrigen Urteil über die genannten drei Dokumente, nichts geradezu Unrichtiges böte. Was sie über die Schriftstellerei des PvS sagt, ist — um diese Sache gleich hier zu erledigen — in mancher Hinsicht irrig. Schon das ist m. E. falsch, daß Feuerlein einem Satze des Vincenz v. Lerinum entnehmen zu dürfen glaubt, es hätte nicht wenige *scripta* des PvS gegeben¹. Denn der Satz des Vincenz: *Lege Pauli Samosatani opuscula, Priscilliani, Eunonii, Joviniani, reliquarumque pestium, cernas infinitam exemplorum congeriem, prope nullam omitti paginam, quae non novi aut veteris testamenti sententiis fucata et colorata sit*², ist, zumal da er in der Überlieferung allein steht, kein tragfähiges Fundament für diese Annahme. Vincenz hat sicherlich kein einziges *opusculum* des PvS in der Hand gehabt und wird auch von irgendwelcher Tradition über „Werke“ seiner Hand schwerlich erreicht sein. Was hinter seinem Satze steht, ist m. E. nichts anderes als

Bibliothekswesen, 1893, S. 51—72; und Ranfft, Leben und Schriften aller Chursächsischen Gottesgelehrten, die usw., Leipzig 1742, S. 1320 Anm. und S. 1323 Anm.), sondern ist auch im vorliegenden Einzelfälle völlig berechtigt. Walch († 1784), der noch mehr als 12 Jahre mit Feuerlein zusammen in Göttingen gewirkt hat, betrachtet 1764 in seiner Ketzerhistorie (II, 68, Anm. 4; 71. 89 u. ö.), ohne den stud. Schnitzlin überhaupt zu nennen, den damals noch lebenden „Herrn Konsistorialrat Feuerlein“ als den Verfasser der Dissertation de haeresi Pauli Samosatani, und auch Pütter zählt sie, gleichfalls noch zu Lebzeiten Feuerleins, unter dessen Werken auf (I, 118, Nr. 73).

1 S. 6. 2 commonit. 25 (al. 35), ed. A. Jülischer, Freiburg 1895, S. 39, 13 ff., und über die Lesart „cernas“ (oder: cernes?) S. 58.

seine allgemeine, bei einzelnen Häretikern ihm auch durch eigenes Lesen bestätigte Überzeugung, daß die bösen Irrlehrer schriftstellerisch sehr fruchtbar und in der Verdrehung der eifrig angeführten hl. Schrift sehr gewandt zu sein pflegten. Ebenso unhaltbar ist es, wenn Feuerlein dann an literarisch uns bekannten Werken des PvS fünf Nummern zählt. Eine (Nr. 5) gibt er selbst auf: die — wohl nur auf falschem Verständnis der Kirchengeschichte Rufins beruhende — „Nachricht“ des Haymo v. Halberstadt, daß PvS selbst die Psalmen verfaßt habe, die von Frauen zu seinen Ehren gesungen sein sollen (oben S. 6f.)¹, hält er mit Recht nicht für glaublich². Auch Nr. 4, die *epistula, quam ad patres Antiochenos scripsisse videtur, cujus mentionem facit Athanasius, scribens se nancisci eam non potuisse*³, muß gestrichen werden, denn die in Betracht kommende Stelle des Athanasius⁴ bezieht sich keinesfalls auf einen Brief des PvS. Nr. 2, ein von Dionys v. Alexandrien erwähnter (verlorner) Brief des PvS an Dionys, und Nr. 3, *epistula altera ad eundem Dionysium, ad quam responsio Dionysii superest, complectens decem quaestiones ex epistula Pauli Samosatani*, sind, wie später zu zeigen sein wird, unecht. Überdies ist die Zählung irrig. Denn, wenn die erhaltene *ep. Dionysii ad Paulum* und der Zehnfragenbrief echt wären, so müßte man vor der *ep. Dionysii ad Paulum* zwei verlorne Briefe des PvS zählen und nach ihm einen dritten mit den 10 Fragen⁵. Zu Recht besteht Nr. 1: die hier zuerst in der Forschung erwähnten λόγοι: πρὸς Σαβίνον, bzw. Σαβειανόν, wie Feuerlein las. Er kannte

1 Haymo, epit. hist. eccl' 7, 10, MSL 118, 858 A. 2 S. 7.
 3 Ebenda. 4 de syn. 43, MSG 26, 768 C; vgl. unten § 11, 6c. 5 Zwei Briefe des PvS setzt die erhaltene ep. Dionys. gleich in ihrem Eingange voraus: καὶ πρότερόν σου γράφαντος ἀντεγράψαμεν, ἐξελκόμενοι σε εἰς τὸ ἀπαρακαλύπτως εἰπεῖν, ὃ βόλει· καὶ νῦν γράφωμεν, ὡς οἶόν τε, περὶ ὧν δεύτερον εἰρηκας (Mansi I, 1040 B₁, und daß der zweite dieser Briefe noch nicht die 10 Fragen enthalten haben soll, erhellt erstens daraus, daß die 10 Fragen ihrerseits auf die erhaltene ep. Dion. Bezug nehmen (vgl. Vorwort, Mansi I, 1048 D, mit ep. Dion. 1041 C; Frage 3, 1049 E, mit ep. 1044 A; Frage 8, 1077 C, mit ep. 1044 A), zweitens daraus, daß Dionys in seiner Antwort auf die zehnte Frage des PvS mit den Worten: ἔγραφα γάρ σοι καὶ ἐν τῇ ἐπιστολῇ, πρὸς ἣν καὶ ταῦτα ἀντέγραψας, ὅτι ἐκὼν λέληθας, ὧ ἑταῖρε (p. 1084 A), auf eine Stelle seines erhaltenen Briefes (p. 1040 C) so zurückweist, daß man deutlich sieht, die 10 Fragen des PvS sind von dem Fälscher als dritter Brief an Dionys gedacht.

sie aus den oben (S. 93) erwähnten 5 Fragmenten, deren Text ihm Professor Magnus E. Crusius († als Generalsuperintendent in Harburg 1751)¹ aus dem von Labbe schon benutzten *cod. Claromontanus* (jetzt *Bodleianus*) der *Doctrina*² abgeschrieben hatte. — Glücklicher, als die Besprechung der „*scripta integra*“ des PvS, ist bei Feuerlein die seiner uns erhaltenen Fragmente. Er zählt ihrer 4 Gruppen: 1. die Leontius-Zitate Nr. 13, 14, 15 (oben S. 77f.), die er dank der Vermittlung des Professor Crusius aus dem *cod. Par.* 1335 griechisch mitzuteilen vermochte³, 2. die *Contestatio*-Zitate 5—11 (oben S. 70), 3. die fünf oben schon erwähnten Fragmente aus den λόγοι πρὸς Σαβῖνον, die gleichfalls abgedruckt sind⁴, 4. die 10 Fragen an Dionys v. Alexandrien. — Als von den *patres Antiocheni* uns erhalten werden dann⁵ 5 Nummern gezählt: 1. die „*confessio prima*“, d. i. die oben (S. 95) bereits erwähnte *ep. Hymenaei*, 2. die „*confessio II*“, d. i. das gleichfalls schon (S. 95) genannte Symbol, 3. der Synodalbrief, bzw. die von ihm erhaltenen Fragmente 1—4 (oben S. 4—9) und die Feuerlein nur lateinisch bekannten Fragmente 16—21 (oben S. 79f.), 4. die „*duplex epistula Dionysii*“, d. i. der oben erwähnte ältere Brief an PvS und der Zehnfragenbrief, 5. die Malchion-Fragmente: 14 (oben S. 77f.), 22 (oben S. 80) und 12 (oben S. 76). Nr. 14 erscheint hier zum zweiten Male, weil *Feuerlein* dies Fragment für eine Disputationsäußerung Malchions hielt, die Worte des PvS wiederhole⁶. — An-

1 Vgl. Allg. Deutsche Biogr. IV, 1876, S. 633. 2 Vgl. meinen Leontius S. 96—103 und Diekamps Ausgabe p. XV—XVIII und p. XXVI. 3 S. 10—12. Feuerlein nennt als die Hs, aus der die Fragmente entnommen seien, den *cod. Par.* 2503 (so auch Harnack, LG I, 522); aber diese Bezeichnung war schon damals veraltet. Denn gemeint ist der Mazarinus regius 2503, der, wie jetzt (vgl. H. Omont, *inventaire sommaire des manuscrits grecs de la bibliothèque nationale* II, Paris 1888, S. 14—16), so auch schon damals (vgl. *Catalogus codd. mss. bibliothecae regiae* II, 1740, p. 296) die Signatur 1335 trug. Der codex, eine Bombycin-Hs des 14. Jahrh., bietet „Joachimi abbatis collectanea e conciliis et patribus aliisque scriptoribus“ und darin (vgl. Omont S. 15, *Catalogus a. a. O.* Nr. 25 u. 26) solche aus „Leontius eremita adversus illos, qui synodi Chalcedonensis decreta simulate amplectentes Nestorii errores defendunt“, und aus „ejusdem confutatio Theodori et aliorum haeticorum“. Diesen Angaben nach scheint es um Exzerpte aus Leontius, adv. Nest. et Eut. III, sich zu handeln. 4 S. 15—18. 5 S. 21—43. 6 Klingt das bei Harnack, LG I, 522, 8 (= Nr. 22) nach? — Zu Feuerleins Meinung vgl. 14 c.

hangsweise¹ wird noch — nicht hierher gehöriger — Disputationsäußerungen eines „Paulianisten“ im Ὁδηγός des Anastasius Sinaita gedacht². — Ergänzt ist dies Feuerleinsche Material 1745 durch die mit mehr Recht als Glück gegen Feuerleins Auffassung der Lehre des PvS sich wendende Leipziger Dissertation von J. G. Ehrlich³. Sie brachte nach dem Oxfordter *cod. Laudianus* der *opp. Leontii*⁴ den griechischen Text der Fragmente 16—21. — Walch in seiner Ketzerhistorie⁵ hat (1764) hinsichtlich der Quellen nur durch Heranziehung einiger, und ziemlich belangloser, Nachrichten der Überlieferung über Tillemont und die Dissertationen von Feuerlein und Ehrlich hinausgeführt; und seine Behandlung des Stoffes leidet darunter, daß er die Echtheit der *ep. prior* des Dionys und des Zehnfragenbriefs bezweifelt, ohne diese „Quellen“ wirklich auszuschalten. Doch gibt er, wie hinsichtlich dieser Echtheitsfragen, so auch in bezug auf die Lehre des PvS und strittige Fragen der Geschichte seines äußern Lebens eine gute Übersicht über die sehr auseinandergehenden Anschauungen der Gelehrten vor ihm. — Dieser Stufe der Forschung gehört noch die erste Auflage von M. J. Routh's *Reliquiae sacrae* an (1814); ja, ihr den PvS betreffender Abschnitt⁶ bleibt hinter dem, was Feuerlein und Ehrlich geboten hatten, nicht unbeträchtlich zurück. Routh hat diese beiden Dissertationen erst nachträglich in die Hand bekommen⁷ und nur so oberflächlich noch benutzt, daß ihm die 5 Fragmente der λόγοι πρὸς Σαβῖνον bei Feuerlein (die er auch aus Walch⁸ hätte kennen lernen können) ganz entgangen sind. Er bietet unter der Überschrift „*Concilium Antiochenum contra Paulum Samosatenum*“: 1. die Notiz über Malchion aus dem *catalogus* des Hieronymus (vgl. oben S. 11), 2. den Hymenaeus-Brief, 3. als „*Fragmenta*

1 § 14, S. 43f. 2 Der Παυλιανιστής dieser Stelle (c. 19, MSG 89, 268f.) hat mit PvS nichts zu tun. Er ist einer der monophysitischen Paulianisten, die nach dem Akephaler Παῦλος ὁ μελανός hießen, der vorübergehend zur Annahme des Chalcedonense sich bequemt hatte (vgl. Timotheus presbyter, de rec. haer., MSG 86, 41 BC mit Anm., 53 B, 56 AB, 60 BC; Leontius, de sectis 5, 5, MSG 86, 1232 C). 3 Dissertatio historico-ecclesiastica de erroribus Pauli Samosateni. 4 Vgl. meinen Leontius S. 12—14 und die textkritischen Anmerkungen bei Fragm. 16—21 oben S. 79f. 5 II. 64—125. 6 II, 461—525. 7 Vgl. II, 497 u. 511. 8 II, 88f.

disputationis contra Malchionem a Paulo Samosateno habitae“ Fragm. 10 aus der *Contestatio* (oben S. 70) und 15 aus dem *cod. Laudianus* des Leontius, 4. als „*Fragmenta disputationis adversus Paulum Samosatenum a Malchione habitae*“ Fragm. 22 (oben S. 80), hier zum ersten Male griechisch veröffentlicht aus dem *cod. Laud.*, und 12 (oben S. 76), 5. die Eusebianischen und Leontianischen Fragmente des Synodalbriefs (Nr. 1—4 u. 16—21, oben S. 4—9 u. 79f.), 6. Gregors v. Nyssa Notiz über den Hinweis des Apollinaris auf δόγματα συνοδικά betr. P^vS (oben S. 67), 7. die Bemerkung des Athanasius über den ihm nicht zugänglichen Brief bezüglich der Verwerfung des ἑμοούσιος durch die Synode von 268 (vgl. oben S. 62 u. 99). 8. die Äußerung des Basilius über denselben Gegenstand (vgl. oben S. 65). Erst in den Anmerkungen¹ werden nachträglich Fragment 13 und 14 (= 5—11; oben S. 77f.) nach dem *cod. Laudianus* griechisch mitgeteilt. Auch das angebliche Symbol der antiochenischen Synode (vgl. oben S. 95) wird schließlich² nach den *Acta Ephesina* noch nachgetragen.

3. Ein zweifelloses Verdienst um die Forschung über P^vS erwarb sich zwei bis drei Jahrzehnte später Angelo Mai († 1854). Daß er 1844 mit andren Leontius-Schriften auch die *libri tres adv. Nest. et Eut.* nach einem *cod. Vatic.* zum erstenmal griechisch herausgab³, lieferte für die P^vS-Fragmente 13 bis 22, die durch Feuerlein, Ehrlich und Routh schon griechisch bekannt gemacht waren, freilich nur *variae lectiones* und den griechischen Text der die Zitate einleitenden Ausführungen des Leontius. Neues aber brachte schon 1833 Bd. VII der *Nova collectio veterum scriptorum*: Fragm. 24—26 aus Justinians *tractatus c. Monophysitas* (oben S. 86)⁴. Und der gleichzeitige Druck der 5 Fragmente ἐκ τῶν λόγων πρὸς Σαβίτιον nach dem *cod. Vatic.* 2200⁵ bot diese interessanten Ausführungen in einem viel bessern Text, als der Feuerleins war, und machte sie zugleich in höherem Maße bekannt, als Feuerleins Dissertation es getan hatte. — Die zweite Auflage der *Reliquiae sacrae* Rouths, die mit Recht die in der ersten Auflage getrennten *Fragmenta disputationis* des P^vS und Malchions zusammenfaßte, brachte (1846) nach der Hieronymus-

1 S. 496f. 2 S. 524f. 3 Spicilegium Romanum X, 2, S. 1—39 u. 66—127. 4 S. 292—313: besonders S. 299. 5 Nova coll. VII, 68f.

Notiz über Malchion und der *ep. Hymenaei* unter der Überschrift „*Ex actis de Paulo Samosatensi in Antiocheno concilio seu ex disputatione inter Paulum ac Malchionem*“¹, die Justinian-Zitate einfügend, die Fragmente 24, 25, 10* + 26b, 15*, 22*, 12*², sodann Nr. 5—8 der ersten Auflage; und in den Anmerkungen³ erscheinen jetzt⁴ nach den auch hier noch nicht in den Text eingeordneten Fragmenten 13 und 14 (= 5—11) die 5 Fragmente ἐκ τῶν λόγων πρὸς Σαβῖνον nach Mai. Daß bereits Feuerlein diese Fragmente veröffentlicht hatte, wußte Routh auch jetzt noch nicht, und den noch ältern Hinweis Cave's⁵ auf ihr Vorhandensein in dem *cod. Claromontanus* des jetzt „*Doctrina*“ benannten Florilegs bezog er irrig (wie Feuerlein ihn hätte lehren können)⁶ und Cave zu Unrecht der Ungenauigkeit bezichtigend⁷, auf die *sacra Parallela*. Auch die zweite Auflage der *Reliquiae sacrae* stand bei dem *Concilium Antiochenum* nicht auf ihrer sonstigen Höhe.

4. Viel neues Quellenmaterial erschlossen 1883 Bd. III u. IV der *Analecta sacra* des Kardinals J. B. Pitra. Von den syrischen und armenischen Fragmenten des vierten Bandes haben freilich viele keinen oder nur einen geringen Wert. Denn aus uns griechisch bekannten Texten stammen das zehnte der syrischen Fragmente der *synodus Antiochena* (= oben Nr. 36, S. 91)⁸ und die syrischen Dionysius-Fragmente V—VII⁹. Ersteres ist der Anfang des oben (S. 95) erwähnten angeblichen Synodalsymbols, letztere sind der erhaltenen *ep. prior Dionysii*

1 III², 300—302. 2 Mit einem Sternchen sind die Fragmente bezeichnet, die schon die erste Auflage bot. 3 III², 326 ff. 4 S. 329 f. 5 Script. eccl. hist. liter., ed. Basil. I, 1741, S. 135. 6 Vgl. Feuerlein S. 9: „Alius (dies ist irrig) fragmenti ex libris Pauli hujus ad Sabeianum meminit Caveus e Labbei Conspectu novae editionis operum Damasceni (vgl. meinen Leontius S. 96 f.), referens extare in collectione quadam testimoniorum cap. 36, quam Damasceno tribuant nonnulli quaeque in bibliotheca collegii Claromontani MS reperiatur. hanc collectionem tomo III vel appendici operum Jo. Damasceni inseruisset ultimus et optimus Damasceni editor, Mich. Lequien, quod ex praefatione ejus colligimus, nisi morte praeventus esset“. 7 Cave selbst unterscheidet a. a. O. und vollends I, 626, die collectio des cod. Claromont. deutlich von den Parallela. Seine Quellenangabe ist nicht „irrtümlich“ (Harnack, LG I, 524), sondern bis auf das Kapitel genau (vgl. Diekamp's kritische Note zu Doctrina S. 302, Z. 17). 8 Anal. IV, 425. 9 Ebenda 415—417.

ad Paulum und dem Zehnfragenbriefe entnommen¹. Lehrreich sind bei den drei letzteren Fragmenten nur die vielfachen Abweichungen vom griechischen Texte. Man sieht, daß diese Schriftstücke im Laufe der Überlieferung Änderungen, Ergänzungen, Auslassungen und Umgestaltungen sich haben gefallen lassen müssen². Vollends deutlich zeigen das die armenischen Fragmente I—VII³. Das erste weist mit seiner — vielleicht zu allen 7 Fragmenten gehörigen — Überschrift „*Fragmentum confutationis Pauli Samosatani*“ auf den Zehnfragenbrief des Dionysius hin; bei II und V tut das die Anrede „*o Samosatene*“⁴. Doch kann ich die Bemerkung des Herausgebers, er habe im griechischen Texte den Fragmenten Entsprechendes nicht finden können⁵, meinerseits auch nur wiederholen⁶. Trotzdem erinnern Fragm. I und IV deutlich genug an Stellen des Zehnfragenbriefs⁷, um es wahrscheinlich zu machen, daß auch hier, in den armenischen Fragmenten, Fragmente einer Bearbeitung des Zehnfragenbriefs vorliegen. Daß der armenische Text sekundär ist, zeigt die vorgeschrittene Marien-Dogmatik⁸. — Interessant ist das bisher noch nicht erwähnte syrische Dionys-Fragment VIII: *Quapropter necesse omnino erat, ut Paulus desisteret, ne causa fieret schismatis in ecclesia dei. immo impedire debebat, ne sequaces sui schisma facerent, nam summum malum est schisma in ecclesia*⁹. Von Dionys rührt dies Fragment freilich sicher nicht her — er hat die Absetzung des PvS nicht mehr erlebt —; aber auch in der griechischen Gestalt der *ep. Dionysii prior* und des Zehnfragenbriefs findet es sich, soviel ich sehe, nicht; es würde ja auch dort nur ein Anachronismus sein. Es könnte als nicht

1 Vgl., wie schon der Herausgeber, P. Martin, gesehen hat, zu V Mansi I, 1085 A ff., zu VI p. 1045 D, zu VII p. 1044 B ff. 2 Dabei zeigt sich der sekundäre Charakter des syrischen Textes z. B. darin, daß in Fragm. VII (Anal. IV, 417) auch die ursprünglich apollinaristische, aber seit Justinians Zeit auch orthodoxe Formel *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (hier: *σεσαρκωμένου*) eingeschmuggelt ist. 3 Anal. IV, 417—419. 4 418, Z. 1; 419, Z. 2. 5 417, Anm. 3. 6 Ich habe aber die uninteressante Masse des griechischen Textes mir nicht so vertraut gemacht, daß mir nichts hätte entgehen können. 7 Vgl. zu I: Mansi I, 1084 B, zu IV: 1066 B. 8 Vgl. das *virgo in partu* S. 417 in Fragm. I, Z. 4 v. u., und das „*quae peccatum non novit*“ S. 418 in Fragm. IV, Z. 4 v. u. 9 IV, 417.

belanglose Überlieferung gewertet werden, wenn man wüßte woher es stammt. Solange das im Dunkeln bleibt, fehlt das Recht dazu, es vor den andern orientalischen Fragmenten als wertvoll zu bezeichnen. Hervorragenden Wert aber haben das lange Disputationsfragment in Band III (oben S. 82f.: Nr. 23)¹ und in Band IV die syrischen Fragmente der *synodus Antiochena* (oben S. 88—91, Nr. 27—35)². — Eine Verarbeitung haben diese neuen, von Pitra veröffentlichten Fragmente noch nicht gefunden. Nur A. v. Harnack hat in der sehr dankenswerten, wenn auch nicht fehlerfreien, Zusammenstellung der Fragmente des PvS und der Synode von 268 in seiner Geschichte der altchristlichen Literatur von diesen neuen Texten ernstlich Notiz genommen³. Fragment 23 galt ihm als zweifellos echt; von den syrischen Fragmenten hielt er zunächst⁴ nur Nr. 35 für „ganz ursprünglich“; später, als er erkannt hatte, daß Fragment 29 (I), 30 (II) und 27 (VI) erhaltenen griechischen Fragmenten entsprechen, ward ihm „die Echtheit aller 10 Stücke“ — das zehnte (Fragm. 36) hätte er ausnehmen müssen — „sehr wahrscheinlich“⁵.

§ 9. Die auszuschheidenden unechten und die zunächst zurückzustellenden strittigen urkundlichen Quellen.

1. Die kritische Bearbeitung der Quellen, die urkundlichen Wert für sich in Anspruch nehmen, muß zunächst einige zweifellos unechte Stücke ausscheiden und andere, nicht unverdächtige zurückstellen, weil sie erst nach Untersuchung der übrigen recht gewürdigt werden können. — Sicher unecht, vermutlich eine apollinaristische Fälschung, ist das schon mehrfach⁶ erwähnte angebliche Synodalsymbol von 268, dessen Anfang auch im Fragm. 36 (oben S. 91) erhalten ist. Es wird vielfach auch dem Nicaenum zugeschrieben⁷. Aber auch wenn man dies Schwanken der Überlieferung nicht hoch anschlägt und die Zuweisung des Bekenntnisses an die Synode

1 III, 600f. 2 IV, 423—425. 3 I, 522f. Nr. 10f. Ich selbst habe schon 1884 (Theol. Lit. Zeitung, Sp. 555, Nr. 22) die Fragmente 23 und 27—36 (bei 36 zu Unrecht) für echt gehalten, ihren Wert aber nicht richtig eingeschätzt. 4 LG I, 523 5 LG II, 2, S. 135, Anm. 6 S. 46, 95, 98, 102, 103. 7 Caspari IV, 161 u. S. 165 mit Anm. 32—34: E. Schwartz, Neue Aktenstücke S. 7 Nr. 27, S. 96 Nr. 142.

von 268 für die ursprüngliche hielte — an die nicaenische Synode ist ja keinesfalls zu denken —, kann dies Symbol doch nur als Fälschung oder als ein falsch betitelt Dokument gelten. Denn daran, daß dieses Bekenntnis, das eine längere und dem Verfasser selbstverständliche Geltung des ὁμοούσιος voraussetzt, von der Synode von 268 herrühre, ist, ganz abgesehen von seiner apollinaristischen Färbung¹, nicht zu denken; die Synodalen von 268 haben, wie unten sich ergeben wird, das ὁμοούσιος verworfen. — Ebenso zweifellos unecht sind die *ep. prior Dionysii* und der Zehnfragenbrief, und zwar letzterer sowohl hinsichtlich der Fragen des PvS, wie hinsichtlich der Antworten des Dionys. Dogmengeschichtlich dies erweisen zu wollen², ist unrätlich; denn PvS wird von Leontius als der Vater des Nestorianismus angesehen (vgl. oben S. 78 u. 80f.), und auch Feuerlein hat alle ihm bekannten Fragmente des PvS im Sinne dieser seiner besten Quelle gedeutet. Die langweiligen und unbedeutenden, des gutunterrichteten Alexandriners unwürdigen Ausführungen des hier redenden „Dionysius“ mit Hilfe der echten Fragmente des Dionys der Unechtheit zu überführen, ist zwar sehr wohl möglich, jedoch weitläufig. Mit Einzelheiten aber, wie der deutlichen Anspielung auf das Nicaenum in der *ep. Dion. prior*, ist kein Beweis zu führen; denn der Anstoß ließe sich durch die Annahme einer Interpolation beseitigen³. Auch bei dem häufig, aber nicht regelmäßig gebrauchten θεοτόκος⁴ bliebe einem Anwalt der Echtheit diese Auskunft möglich. Die Unechtheit beider Stücke ist ohne Argumente der angegebenen Arten mit rein formalen Gründen m. E. zwingend darzutun. Es ist nämlich ganz unmöglich, in diesen Schriftstücken Reste eines wirklichen Briefwechsels zu sehen, was sie doch sein wollen. Die *ep. prior*, die als echter

1 Vgl. Caspari IV, 165—175. Ich sehe von diesem Argument ab, weil die Christologie der Synodalen von 268 derjenigen, die Apollinaris ein Jahrhundert später vertrat, sehr ähnlich ist. 2 In sorgfältiger Weise hat Bonwetsch in der oben S. 96, Anm. 3, zitierten Abhandlung darzutun versucht, daß die hier an PvS bekämpfte Irrlehre tatsächlich die des Nestorius sei. 3 Nach Ausscheidung des Satzteiles: καὶ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ εἰρημένον ὑπὸ τῶν ἁγίων πατέρων· περὶ γὰρ θεοῦ ἡμᾶς ἐδίδαξαν (Mansi I, 1045 C) wird der Zusammenhang nicht schlechter. 4 *ep. prior* 1044 D; Zehnfragenbrief 1061 A, 1065 C, 1076 D, 1085 A.

Brief des Diónys den zehn Fragen des PvS zeitlich vorausgegangen sein müßte (vgl. oben S. 99), erscheint im Vorwort zu den Fragen des PvS als das, was sie in den Hss ist: als πρόλογος des ganzen literarischen Machwerks¹. Man kann schon deshalb die *ep. prior* nicht für echt halten, wenn — der Zehnfragenbrief unecht ist. Der aber ist schon deshalb unecht, weil er die Fiktion, ein Brief an PvS zu sein, nicht durchführt. Mehrfach freilich wird PvS angeredet², auch σὺ, ὁ Σαμοσατεύς (!) findet sich³. Zumeist aber ist von „dem Samosatener“ so die Rede, wie Spätere von ihm reden⁴. Selbst zu Beginn einer Antwort findet sich einmal: λέγει ὁ Σαμοσατεύς⁵, und ein andermal: περὶ ζητουμένου πράγματος ζυγομαχεῖ ἄρα ὁ Σαμοσατεύς⁶. Ja, schließlich fällt der Verfasser soweit aus der Rolle, daß er der Frage: ἐν ταύτῳ τί λέγει ὁ Σαμοσατεύς; nachdem er sie selbst beantwortet hat, den Ausruf folgen läßt: ὁρᾷτε ἀδελφοί, πόση τύφλωσις⁷! Die beiden Schriftstücke sind ein so ungeschicktes Machwerk, daß man sie für eine Schülerarbeit einer theologischen Schule halten könnte, wenn es dergleichen schon um 430 gegeben hätte. Der Verfasser hat für seine Vorstellungen von der Lehre des PvS natürlich Quellen gehabt. Die Fragmente der *Contestatio* (Nr. 5—11, oben S. 70) scheinen zu ihnen zu gehören⁸. Aber nur solche dem PvS in diesen zwei Schriftstücken direkt oder durch polemische Rücksichtnahme indirekt zugeschriebene Äußerungen, die mit sonst bekannten Fragmenten sich decken — und solche finden sich kaum —⁹, könnte man als geistiges Eigentum des PvS in Anspruch nehmen; überall sonst, wo Äußerungen des PvS vorliegen, wie in den 10 Fragen, oder polemisch berücksichtigt sind, weiß man nicht, ob nicht vielmehr spätere (nestorianische)

1 p. 1048 D: ὁ δὲ πρόλογος ὁ νῦν γραφεὶς παρ' ὑμῶν ὡσεὶ φησιν, ἐν ἑπτῷ ὃ βούλομαι ἀπαρκαλύπτως (vgl. S. 99, Anm. 5). Dies Argument fiel freilich dahin, wenn das „ὁ πρόλογος ὁ νῦν γραφεὶς“ nichts weiter bedeutete als „den Eingang deines jetzt (d. h. zuletzt) geschriebenen Briefes“. Man könnte diese Übersetzung zur Not verteidigen; denn es handelt sich um den Eingang der *ep. prior*. Aber würde ein Briefschreiber sich so ausdrücken? 2 1053 B: ἀπέχεις, 1069 B: οὐκ ἐμοὶ ἔγραψας, 1077 D: προέτεινας, 1084 A: σοί. 3 1069 D u. E, 1077 E, 1081 B. 4 Z. B. 1049 BC, 1053 D, 1057 CDE, 1068 B, 1072 A, 1076 A, 1080 B, 1081 C, 1084 CD, 1085 C, 1088 D. 5 1068 D bei VII. 6 1077 C bei VIII. 7 1084 D. 8 Vgl. 1069 D. 9 Vgl. oben bei Anm. 8.

Gedanken dem PvS untergeschoben sind. Die *ep. Dionysii prior* und der Zehnfragenbrief müssen daher bis auf weiteres, d. h. bis es vielleicht einmal möglich wird, die Hilfsmittel zu erkennen, die der Fälscher für seine Darstellung der Lehrweise des PvS gehabt hat, aus der Zahl der brauchbaren Quellen gänzlich ausgeschieden werden.

2. Zunächst zurückzustellen sind die *ep. Hymenaei* (oben S. 95) und die Fragmente der λόγοι πρὸς Σαβῖνον (oben S. 99f. u. 102). — Die Echtheit des ersteren ist schon von Du Pin (1686)¹ und Sam. Basnage (1706)² und noch von Bardenhewer³ bezweifelt worden; und Bedenken gegen die Herkunft der λόγοι πρὸς Σαβῖνον von PvS habe ich geltend machen zu müssen geglaubt⁴. Andererseits hält noch A. v. Harnack es für wahrscheinlich, daß der auch von Kattenbusch, und zwar zuversichtlicher⁵, als vertrauenswürdig behandelte Hymenaeusbrief wirklich echt sei⁶; und für die Herkunft der Fragmente aus den λόγοι πρὸς Σαβῖνον von PvS ist er mit interessierter Entschiedenheit eingetreten⁷. In der Tat sind die äußeren Gründe, die Basnage, ernstlicher als Du Pin die Frage behandelnd, gegen die Echtheit des Hymenaeusbriefes geltend gemacht und zumeist auch Bardenhewer noch ins Feld geführt hat, nicht stichhaltig⁸. Die *ep. synodalis* hätte den Brief erwähnen müssen, meinte Basnage. Aber wir haben nur Bruchstücke des Synodalbriefes; und wüßten wir, daß auch in dem vollständigen Synodalbriefe die *ep. Hymenaei* nicht erwähnt war, so ließe sich füglich bezweifeln, ob solche Erwähnung nötig war. Hymenaeus erscheine in dem Briefe wie der Vorsitzende der Synode, was er nach Ausweis des Synodalbriefes nicht war, da er hier erst an zweiter Stelle, nach Helenus v. Tarsus, genannt werde; und Helenus v. Tarsus, der wahre Vorsitzende der Synode, sei bei dem Briefe der 6 Bischöfe gar nicht beteiligt. Aber der Hymenaeusbrief ist gar kein offizielles Schreiben der Synode; und

1 Bibliotheca aut. eccl. (erste, franz. Ausg. 1686), Cöln 1692, p. 333; Nouvelle bibliothèque des auteurs ecc. I, Paris 1693, p. 214.
 2 Annales politico-eccl. II, Rotterdam 1706, p. 411f. 3 Gesch. der altkirchlichen Literatur II, Freiburg 1903, S. 234. 4 DG⁴, 219, Anm. 5.
 5 Das apostol. Symbol II, Leipzig 1900, S. 203f. 6 LG I, 526; II, 2, S. 136, Anm. 3. 7 LG I, 524f.; II, 2, 137; DG I⁴, 726f. 8 Vgl. schon Feuerlein S. 22f.

daß Helenus v. Tarsus bei ihm nicht beteiligt ist, kann zufällige Gründe gehabt haben¹. PvS werde freundlicher behandelt, als bei einem so schlimmen Ketzler denkbar sei. Aber der Brief ist vor der Verurteilung des PvS geschrieben; und hätte man damals die äußeren Höflichkeitsformen außer acht gelassen, so wäre es überhaupt nicht zu Verhandlungen mit PvS gekommen (vgl. oben S. 40f.)! Überdies haben manche Verteidiger der Echtheit des Briefes ihn zeitlich von der letzten Synode gegen PvS abgerückt². Man kann den Brief auch nicht ganz traditionslos nennen³. Harnacks⁴ Frage, ob Theodorets Bemerkung, die Bischöfe hätten auch noch nach der ersten Synode versucht *ἱατρεῦσαι γράμμασι τὴν νόσον*⁵, sich nicht auf diesen Brief beziehe, verträgt sehr wohl eine bejahende Antwort. Tillemont⁶ hat diese Beziehung für gänzlich einwandfrei gehalten, und Routh⁷ sah sie für wahrscheinlich an. Endlich könnte der Umstand, daß Turrianus die Hs nicht angegeben hat⁸, der er den Brief entnahm, selbst dann, wenn auch wir keine Hs kennen, den Brief nicht ernstlich verdächtigen. Es war unnötig, daß Feuerlein die Vermutung, er könne eine Fälschung dieses seines ersten Herausgebers sein, ausdrücklich bekämpfte⁹. Ich bin aber auch in der Lage, eine Hs nachzuweisen. Nach langem, vergeblichem Suchen in den Registern vieler Handschriftenkataloge veranlaßte mich die Erwägung, daß Turrianus den Hymenaeusbrief in derselben Hs gefunden haben könnte, aus der er die *ep. Dionysii prior* und den Zehnfragenbrief gedruckt hat, dazu, in dem *cod. Coisl.* 299 nachzusehen, aus dem Bonwetsch die Lücke im Turrianischen Text des Zehnfragenbriefs ergänzt hat¹⁰. In der Tat ergab Montfaucons Katalog¹¹, daß diese Pergamenthandschrift des 11. Jahrhunderts unmittelbar nach der *ep. Dionysii prior*

1 Vgl. Tillemont IV, 298 a. E. 2 Harnack, LG II, 2, 137, Anm.: „Er muß zwischen die 1. und 2. oder die 2. und 3. antiochenische Synode fallen“. 3 Das machen Basnage und Bardenhewer an erster Stelle geltend 4 LG II, 2, 136, Anm. 3; vgl I, 525. 5 haer. f. comp. 2, 8, MSG 83, 396 A. 6 IV, 298. 7 II¹, 492 = III², 320. 8 Noch A. v. Harnack sagt (LG I, 526): „Über die handschriftliche Grundlage ist mir nichts bekannt“. 9 Feuerlein S. 23: cum . . . nulla etiam ratio sit, quae vel veterem scriptorem vel Turrianum ad decipiendum impulerit. 10 Vgl oben S. 96, Anm. 1. 11 Bibliotheca Coisliniiana, Paris 1715, S. 415.

und dem Zehnfragenbriefe auch die *ep. Hymenaei* bietet. Eine Kollation des Textes durch Herrn Professor M. Lebègue hat mir auf meine, durch seine hier wohnende Schwester freundlichst vermittelte Bitte der aus Genf stammende, durch seine Forschungen über die Gnosis bei uns wohlbekannte Pariser Professor Eugène de Faye zu besorgen die Güte gehabt. Eine dem *Coislin.* 299, wenigstens in dem betreffenden Abschnitt, ähnliche Hs muß Turrianus benutzt haben. Die Art, wie er die *ep. Hymenaei* der *ep. Dionysii prior* und dem Zehnfragenbrief anfügt, nötigt zu dieser Annahme. Dem *Coislin.* 299 selbst hat er seine Texte nicht entnommen. Handgreiflicher, als die Varianten in der *ep. Hymenaei*, zeigen das die sich gegenseitig ergänzenden Lücken des Zehnfragenbriefs der beiden Hss¹. Nach dem allen läßt sich nicht sagen, daß äußere Gründe die Annahme der Echtheit des Hymenaeusbriefes unmöglich machen. Die Gründe innerer Kritik zu prüfen, die man gegen die Echtheit geltend gemacht hat, fehlen hier noch die Voraussetzungen. — Noch unmittelbarer wird es bei den λόγοι πρὸς Σαβίτον einleuchten, daß für ihre Untersuchung erst später die Unterlagen gegeben sein werden. Die äußere Kritik stellt sie ungünstiger als den Hymenaeusbrief. Es fehlt ihnen vor und nach der *Doctrina* jegliche Bezeugung. Und sowohl mit den anderen Fragmenten, wie mit dem, was wir von dem Leben des PvS wissen, stehen sie in gar keinem Zusammenhange. Erst nach Erledigung aller andern das Leben und die Lehre des PvS betreffenden Fragen werden vornehmlich dogmengeschichtliche Erwägungen es versuchen müssen, ein Urteil über ihre Echtheit oder Unechtheit zu gewinnen.

§ 10. Die dem Synodalbrief und den Disputationsakten zuzuweisenden Fragmente.

1. Aus der Zahl der in Kap. II nachgewiesenen und dort abgedruckten Fragmente 1—35² heben sich durch ihr Lemma die Nummern 1—4 (oben S. 4—9) und 16—21 (oben S. 79f.) heraus als griechisch erhaltene Reste oder angebliche Reste —

¹ Die Lücke des cod. Turriani (Mansi I, 1052f.) konnte Bonwetsch aus dem *Coislin.* ergänzen (vgl. S. 96, Anm. 1); und Mansi I, 1079f. u. 1087f. fehlt je ein Blatt in dem *Coislinianus* (Bonwetsch a. a. O. 104). ² Über Nr. 36 s. oben S. 105f.

die Echtheitsfrage wird später erörtert werden — des Synodalbriefes von 268. Von den syrischen Fragmenten (oben S. 88 bis 91) kommen ihrem Lemma nach Nr. 27 und 29—33 zu diesen früher schon bekannten hinzu, und zwar so, daß, wie schon A. v. Harnack bemerkt hat (vgl. oben S. 105), Nr. 27 mit 20, 29b c mit 18c, und 30a mit 19b sich decken. Die Reihenfolge, in der diese Fragmente in dem exzerpierten Texte ihre Stelle hatten, ist durch die Lemmata in so weitem Umfange erkennbar gemacht, daß höchstens in einem Falle keine gänzlich sichere Entscheidung möglich ist. An Nr. 19b ist Nr. 20 mit einem καὶ μεθ' ἑτερα ἀngeschlossen, an dieses in gleicher Weise Nr. 21; ebenso aber folgen auf Nr. 30, dessen erste Hälfte (30a) sich mit 19b deckt, durch je ein „nach anderem“ eingeführt, Nr. 31—33. Wo nach den identischen Nummern 19 und 30 sind 20 und 21 einzufügen? Sicher ist, daß 21 so vor 33 gestanden hat, daß zwischen ihnen keines der Fragmente 20, 31 und 32 seinen Platz gehabt hat. Denn Nr. 33 bringt eine Einzelanwendung des Gedankens, den 21 im allgemeinen ausspricht, und zwar unter Verwendung desselben logischen Begriffspaares (προηγούμεως u. κατὰ δεύτερον λόγον), das in Nr. 21 verwendet worden ist. Es kann also nur zweifelhaft sein, wohin Nr. 20 zu stellen ist. Doch da Nr. 31 und 32 ihrem Inhalte nach dem Gedankenkreise angehören, auf den Nr. 30 hinweist, Nr. 20 dagegen besser zu demjenigen paßt, der in Nr. 21 und 33 vorliegt, halte ich es für ziemlich, wenn auch nicht gänzlich, sicher, daß an 19 (= 30) zunächst 31 und 32, dann 20, 21 und 33 anzuschließen sind. — Verwickelter ist eine andere Frage. Ist mit den durch ihr Lemma dem Synodalbrief zugewiesenen Fragmenten die Zahl der ihm entnommenen erschöpft? Diese Frage aufzuwerfen, machen folgende Erwägungen nötig. Wenn der Synodalbrief (in Nr. 3b, oben S. 7f.) von PvS sagt: τὸν μὲν γὰρ υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι, ἵνα τι, προλαβόντες, τῶν μελλόντων γραφήσεσθαι θῶμεν, — καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ ψιλῷ ῥηθῆσεται, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐπέμψαμεν ὑπομνημάτων δέικνυται πολλαχόθεν, οὐχ ἥκιστα δὲ ὅπου λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν, so zeigen die gesperrt gedruckten Worte dieses Satzes deutlich, daß dem Synodalbriefe nicht nur ὑπομνήματα beigelegt waren, aus denen erkennbar war, was PvS gesagt hatte, sondern daß auch der

Synodalbrief selbst λόγῳ φιλῶ besonders anstößige Äußerungen des exkommunizierten Bischofs zusammengestellt hatte. Und die als Reste des Synodalbriefs oben mit aufgeführten Fragmente 16—19 bestätigen dies. Denn diese vier durch je ein καὶ μεθ' ἑτερα ἀneinander gefügten Zitate des Leontius bieten, wie dieser selbst sagt, Sätze des Synodalbriefs ἐν οἷς πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ τὰῦτα αὐτοῦ (d. i. τοῦ Σαμοσατέως) κατηγοροῦσιν αὐταῖς λέξεσι, und Leontius hat dieses Verständniß dieser seiner Zitate bei dem ersten von ihnen (16) noch durch die bei 16a das φησί erläuternde Zwischenbemerkung „ὥς περὶ Παύλου λέγοντες“ gesichert. — Nun ist es nicht nur im allgemeinen einleuchtend, daß solche im Synodalbrief mitgeteilte Äußerungen des PvS auch unter den sonstigen Fragmenten sich finden können — zumal unter denen, die nur durch ein sehr allgemein gehaltenes Lemma, wie „Παύλου τοῦ Σαμοσατέως“ oder dgl., eingeführt sind —; es ist in einem Einzelfalle auch ohne Schwierigkeit nachweisbar, daß diese Möglichkeit Wirklichkeit ist. Es entspricht nämlich der ersten, oben erwähnten „vorweggenommenen“ Äußerung des Synodalbriefs über die anstößige Lehre des PvS, bzw. der nach ihr vorauszusetzenden wörtlichen Wiedergabe der betreffenden Äußerung im weiteren Texte des Synodalbriefes das Fragment 13c (oben S. 77), das, mitten zwischen anderen, nur durch ein Παύλου Σαμοσατέως eingeführten kurzen Sätzen stehend, die Äußerung bietet: ὁ λόγος μὲν γὰρ ἄνωθεν, Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἄνθρωπος ἐντεῦθεν. Diese Äußerung des PvS kann — so wird man zunächst urteilen müssen — im Synodalbrief und in Nr. 13 einer gemeinsamen Quelle (einem Werke, einem Briefe, einer Predigt oder einer mündlichen Ausführung des PvS) entstammen. Denkbar aber ist auch, daß Nr. 13c, ja die Gesamtheit der Sätze, zu denen 13c gehört, nicht direkt einem auf PvS zurückgehenden Ganzen, sondern dem Synodalbrief entnommen ist. Die Frage, welche dieser beiden Denkbarkkeiten anzunehmen ist, bleibt unlösbar, ehe nicht durch eine Untersuchung der nicht ausdrücklich durch ihr Lemma dem Synodalbrief zugewiesenen Fragmente festgestellt ist, welche Möglichkeiten der Herkunft der Fragmente neben der aus dem Synodalbriefe sonst überhaupt vorliegen.

2a. Ein nicht geringer Teil der nicht ausdrücklich aus dem Synodalbrief hergeleiteten Fragmente stammt nach dem Lemma

aus der — wie Euseb berichtet, tachygraphisch nachgeschriebenen — Disputation, die bei der Synode von 268 zwischen PvS und dem Presbyter Malchion veranstaltet wurde. Es gilt dies von Nr. 23 (oben S. 82f.), in dem noch Rede und Gegenrede erhalten sind. Das Lemma lautet hier: ἐκ τοῦ διαλόγου, ὃν ἐποίησαντο ἐπὶ λέξεως ὑπομνημάτων οἱ ἐπίσκοποι διὰ Μαλχίωνος πρεσβυτέρου. Es gilt ferner von 14ab: τοῦ αὐτοῦ (Παύλου) ἐκ τοῦ πρὸς Μαλχίωνα διαλόγου; von 22, das eine Gegenrede Malchions bietet: ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ πεπραγμένων, πρὸς αὐτὸν παρὰ Μαλχίωνος ἀντίβησις; von 12, wo wiedergegeben wird, was Malchion sagte, *qui summum disputationis certamen suscipiens ita eundem haereticum redarguit*; von 28: *Aus den Akten der Synode, (und zwar) aus der Disputation, die mit ihrer Zustimmung der Presbyter Malchion mit Paulus anstellte*; von 34: *Von Paul v. Samosata, aus dem, was er gegen Malchion, den Orthodoxen, sagte, der namens der heiligen Synode, die ihn ausstieß, mit ihm redete*; und von dem, wie 23, noch Rede und Gegenrede bietenden Fragment 35: *Aus den Akten der Synode, welche PvS ausstieß, aus der Disputation, welche der Presbyter Malchion mit Paul anstellte*. — Diejenigen Äußerungen des PvS, welche die Synodalbrieffragmente 3b und 16abc bieten, sind nach den Bemerkungen, die 3b begleiten, und nach dem „φησὶ τοίνυν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν“ der Synodalen in 16a den „ὑπομνήματα“ entnommen; — es fragt sich also, wie diese ὑπομνήματα sich zu den Disputationsakten verhalten. Tillemont¹ dachte bei den nach Nr. 3b dem Synodalbrief beigefügten ὑπομνήματα an „*divers mémoires, qui servoient à faire voir les impieties de PvS*“; Routh² faßte in Anlehnung an einige ältere Forscher, die er nennt, die in Nr. 3b erwähnten ὑπομνήματα als die Akten der antiochenischen Synode auf, die nichts anderes gewesen seien *quam disputatio Malchionis, quae a notariis excepta fuerat*, und vermutete, daß sie auch mit den ὑπομνήματα in 16a gemeint seien³; A. v. Harnack endlich sieht in den in 16a erwähnten ὑπομνήματα „*opuscula*“ des PvS und scheint auch bei den nach Nr. 3b dem Synodalbrief beigegebenen ὑπομνήματα an diese gedacht zu haben⁴. Letztere

1 IV, 300. 2 III², 341. 3 III², 349. 4 LG I, 520f. und 524; II, 2, S. 186.

Auffassung, die Harnacks, hat viel Beifall gefunden¹. Doch ist Bardenhewer zu Routh's Ansicht zurückgekehrt: die ὑπομνήματα, so schreibt er, seien allem Anschein nach nicht Schriften Pauls, sondern die Protokolle der mit ihm geführten Verhandlungen, insbesondere das Stenogramm der Disputation zwischen Paul und Malchion². Meines Erachtens ist hier gar kein Schwanken möglich. Ich kann in Harnacks Ansicht nur einen für die Anordnung der Fragmente verhängnisvollen Irrtum sehen. Ὑπόμνημα oder ὑπομνηματισμός war im späteren Profan-griechisch der Terminus technicus für Protokoll³; mit einem „ὡς ὑπεμνηματίσθη“ verweist Dionys v. Alexandrien auf das, was bei seinem Verhör vor dem Präfekten Aemilian „von beiden Seiten“ (d. h. von ihm und von dem Präfekten) gesagt war⁴. Dementsprechend gebraucht z. B. Justinian das Wort als selbstverständliche Bezeichnung für „Synodalakten“, wenn er sagt: τὰ γὰρ περὶ αἰρετικῶν ἐν ταῖς συνόδοις προφερόμενα καὶ μέρος τῶν ὑπομνημάτων γινόμενα οὐκ ἐπὶ τῇ ἐλευθερωθῆναι, ἀλλ' εἰς ἔλεγχον αὐτῶν . . . παραλαμβάνεται⁵. Daß dieser übliche Sprachgebrauch auch hier, bei dem Synodalbrief von 268, vorzusetzen ist, beweist m. E. zwingend schon Nr. 23 der griechischen Fragmente. Es stammt, wie Lemma und Inhalt zeigen, aus dem Disputationsprotokoll; aber auf die Wörtlichkeit des Zitats weist das Lemma mit den Worten hin: ἐπὶ λέξεως ὑπομνημάτων. Vollends zweifellos wird diese Bedeutung der ὑπομνήματα durch die syrischen Fragmente 28 und 35 (oben S. 88 u. 91). Ihr Lemma weist auf die Disputation mit Malchion hin, schickt aber diesem Hinweise die Worte voraus: *Aus den Akten* („*hupomnemata*“ — das griechische Wort ist im Syrischen beibehalten) *der Synode*. — Waren nun diese „Akten der Synode“ die „Protokolle der mit PvS geführten Verhandlungen, insbesondere die der Disputation mit Malchion“ (Bardenhewer)? oder boten sie „nichts anderes als die tachygraphische Niederschrift der

¹ G. Krüger, *Gesch. der altchristl. Litteratur*, Freiburg 1895, S. 150; H. v. Schubert, *Lehrbuch der KG I*, Tübingen 1902, S. 321; H. Jordan, *Gesch. der altchristl. Literatur*, Leipzig 1911, S. 319.
² *Gesch. der altkirchlichen Litteratur II*, Freiburg 1903, S. 235.
³ Vgl. U. Wilcken, Ὑπομνηματισμοί, *Philologus* 53, n. F. 7, 1894, S. 86–121. ⁴ Euseb h. e. 7, 11, 6. II, 656, 3. ⁵ *adv. tria cap.* MSG 86, 1023 B.

Disputation“ (Routh)? Das Wort τὰ ὑπομνήματα entscheidet diese Frage nicht. Es hat einen allgemeineren Sinn als Disputationsprotokoll. Ein Verhandlungsprotokoll konnte gerade so gut so bezeichnet werden. Man kann auch nicht sagen, eine so eigenartige „Synode“, wie die von 268, könne noch kein Verhandlungsprotokoll gehabt haben; noch in Nicaea scheine kein solches geführt zu sein. Denn von der jedenfalls ganz gleichartigen Synode gegen Beryll gab es Akten, die nicht nur die Disputation zwischen Origenes und Beryll, sondern auch ἑκαστα τῶν τότε πεπραγμένων enthielten (oben S. 39). Dennoch wird man bei den ὑπομνήματα der Synode von 268 wohl nur an das Disputationsprotokoll denken dürfen. Denn Euseb (vgl. oben S. 2) sagt nichts von irgendwelchen „Akten“ außer dem Synodalbrief und dem Disputationsprotokoll. Dem Synodalbrief offenbar hat er (vgl. oben S. 9f.) alles entnommen, was er über das Vorgehen gegen PvS berichtet hat. Auch Leontius verweist die, welche über PvS und die Anschauung der Synodalen von 268 sich genauer unterrichten wollen, nur auf den Synodalbrief und auf die Disputation zwischen PvS und Malchion (S. 78). Noch entscheidender ist, daß die Synodalen von 268 τὴν αὐτῶν σπουδὴν (alle ihre Bemühungen in der Sache des PvS). ἐλέγχους τε καὶ ἐρωτήσεις, ἅς (vor der Disputation) πρὸς αὐτὸν ἀνακεκινήκασιν, in dem Synodalbrief dargelegt haben (vgl. oben S. 2: Nr. 8). Würden sie das getan haben, wenn die ὑπομνήματα, die sie dem Synodalbrief beifügten, auch ihre Verhandlungen mit PvS protokollarisch festgelegt hätten? Es wird daher bei den ὑπομνήματα der Synode von 268 nur an die tachygraphische Niederschrift der Disputation zwischen PvS und Malchion zu denken sein. Der Plural τὰ ὑπομνήματα steht dem selbst dann, wenn die Disputation ohne Pause verlaufen sein sollte — was gewiß unwahrscheinlich ist —, nicht entgegen. Das Wort muß den Griechen geklungen haben etwa wie unser „die Aufzeichnungen“.

2b. Aus diesem Ergebnis folgt zunächst, daß nicht nur die in den Fragmenten 3b und 16 wiedergegebenen Äußerungen des PvS, gleichwie die eingangs der vorigen Nummer aufgezählten eigentlichen Disputationsfragmente, dem Disputationsprotokoll entnommen waren, sondern ebenso auch die in andern Fragmenten des Synodalbriefes (17, 18, 19b [30a], 20 [27], 31b und 32cd) angeführten oder kritisierten Worte des PvS, ja alles,

was der Synodalbrief, auch in seinen verlornen Teilen, von Ausführungen des PvS mitgeteilt hat. Denn von den in dem Synodalbrief $\psi\iota\lambda\phi$ λόγῳ dem PvS vorgerückten Irrtümern heißt es ganz allgemein in Nr. 3b, daß sie in den beigegefügteten ὑπομνήματα sich offenbarlich zeigten (vgl. oben S. 111f.). Das Verhältnis der Fragmente 17a und 23d gibt ein Beispiel dafür: was in 17a im kritischen Referat der Synodalen erwähnt ist, das $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha\nu$ φάσκειν τὴν κατασκευὴν τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἡμετέρας, das liegt in 23d als Disputationsäußerung des PvS vor. — Das Gleiche ergibt sich ferner für das Justinian-Zitat Nr. 24 (oben S. 86), das nach seinem Lemma ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ γοῦν ὁ ἀσεβὴς Παῦλος ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ πεπραγμένοις) eine von PvS bei den „Synodalverhandlungen“ getane Äußerung wiedergibt. Und auch hier bestätigt sich die Richtigkeit des erschlossenen Resultates dadurch, daß Fragm. 31b des Synodalbriefes $\psi\iota\lambda\phi$ λόγῳ dessen gedenkt, was in Nr. 24 als Disputationsäußerung des PvS in den ὑπομνήματα vorliegt. — Dasselbe gilt weiter für die sich deckenden Fragmente 10 (oben S. 70) und 14ab (S. 77f.), sowie für 26a (oben S. 86), das mit 10b u. 14b identisch ist. Denn 14a, das mit 14b unlöslich inhaltlich zusammenhängt, wird unter dem Lemma „ἐκ τοῦ πρὸς Μαλχίωνα διαλόγου“ eingeführt. Und abermals fehlt die Bestätigung von anderer Seite nicht: Fragm. 18a des Synodalbriefes weist kritisierend $\psi\iota\lambda\phi$ λόγῳ auf das in 14a Gesagte hin. — Auch Nr. 25b (oben S. 86) muß eine Disputationsäußerung des PvS darstellen; denn dies Fragment (τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας μὴ καθεύωμεν) gibt zweifellos dieselbe Äußerung des PvS wieder, die in 16a kritisiert ist; in bezug auf 16a aber ergab sich schon oben (S. 113f.), daß es auf eine Disputationsäußerung des PvS sich bezieht. — Ganz Entsprechendes ist von 13c (ὁ λόγος μὲν γὰρ ἄνωθεν, Ἰησοῦς δὲ Χριστὸς ἄνθρωπος ἐντεῦθεν) zu sagen. Denn diese Äußerung ist, wie schon oben (S. 112) als selbstverständlich angesehen wurde, offenbar dieselbe, auf die der Synodalbrief in 3b „im voraus“ hinweist und von der er sagt, daß sie in den ὑπομνήματα zu finden sei. Die geringe Abweichung, die im Wortlaut hier und dort sich findet — der Synodalbrief sagt: $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ Ἰησοῦν Χριστὸν κατὰ τὸν —, wird auf eine Gedächtnisirrung der Synodalen oder darauf zurückzuführen sein, daß ihr Übelwollen dem kritisierten Gedanken des PvS einen noch abstoßenderen Ausdruck gab.

2c. Von allen unter den Nummern 1—35 oben abgedruckten Fragmenten bleiben hiernach als zunächst nach ihrer Herkunft noch nicht bestimmte nur die *Contestatio*-Zitate Nr. 5—9 (= 13d bis k aus Leontius) und 11 (= 14c aus Leontius und 26b aus Justinian), die Leontius-Zitate 13a und 13b (= 25a aus Justinian), sowie das von Leontius (bzw. unserm jetzigen Leontius-Texte) mit einem bloßen „τοῦ αὐτοῦ“ an Nr. 14 angeschlossene Fragment 15 (ὁ φαινόμενος οὐκ ἦν σοφία usw. S. 78) übrig. Aber bei Nr. 15, um mit dem letzterwähnten Fragment zu beginnen, kann man doch eine Vermutung, die sich aufdrängt, fast als gesicherte Erkenntnis ausgeben. Denn da das vorausgehende Fragment 14 (sicher wenigstens 14ab) nach dem Lemma, das Leontius ihm gegeben hat, ἐκ τοῦ πρὸς Μαλχίωνα διαλόγου stammt, und da Leontius außer dem Synodalbrief, den Disputationsakten und der (dies Fragment nicht bietenden) *Contestatio* keine andere Quelle für die Erkenntnis der Lehrweise des PvS nennt, den Synodalbrief aber erst etwas später mit längeren Vorbemerkungen einführt (vgl. oben S. 78f.), um gegen PvS gerichtete orthodoxe Ausführungen der Synodalen aus ihm mitzuteilen, so muß bei Nr. 15 die durch ihren Inhalt unterstützte Annahme, daß sie, wie Nr. 14 (zum mindesten 14ab), den Disputationsakten entnommen ist, für mehr als wahrscheinlich gelten. — Bei den andern oben als noch nicht nachgewiesen bezeichneten Fragmenten 5—9 (= 13d—k), 11 (= 14c und 26b), 13a und 13b (= 25a) müßte es genügen, darauf hinzuweisen, daß es unrätlich ist, die *Contestatio*-Zitate 5—9 und 11 von dem oben schon auf die Disputationsakten zurückgeführten *Contestatio*-Zitat 10 zu trennen, die Leontius-Zitate 13ab und d—k von dem Disputationsfragment 13c, 14c von dem durch sein Lemma dem Dialog mit Malchion zugewiesenen 14ab und die Justinian-Zitate 25a und 26b von den anderen aus dem Disputationsprotokoll stammenden Justinian-Zitaten (24, 25b und 26a), wäre nicht auf einem Umwege für alle *Contestatio*-Zitate (5—11), für die Leontius-Zitate 13 und 14 und für alle Justinian-Zitate (24—26) nachweisbar, daß sie unmittelbar aus dem Synodalbriefe, letztlich also wie alle im Synodalbrief angeführten Äußerungen des PvS, aus dem Disputationsprotokoll stammen. Der Nachweis wird sich bei einer Erörterung der oben (1 a. E.) zunächst zurückgestellten Frage

ergeben, ob außer den durch ihr Lemma dem Synodalbrief zugewiesenen Fragmenten noch andre der Fragmente 1—35 dem Synodalbriefe entnommen sind. Denn diese Erörterung (s. Nr. 3) muß mit einer Untersuchung der *Contestatio*-Zitate 5—11, der Leontius-Zitate 13 und 14 und der Justinian-Zitate 25 und 26 einsetzen.

3. Das mit dem sehr allgemeinen Lemma „Παύλου (τοῦ) Σαμοσατέως“ eingeführte „Fragment“ 13 gibt sich als ein zusammengehöriges Ganzes; in Wirklichkeit aber ist es eine — unvollständig auch als Fragment des Diodor v. Tarsus überlieferte¹ — Zusammenstellung von Sätzen, die in dieser Vereinigung von PvS gewiß weder mündlich noch schriftlich je ausgesprochen sind. Diese Sätze sind hier ohne trennende Lemmata aneinander gereiht. Leontius zitiert sonst sorgfältiger. Doch mag das außer acht bleiben; man könnte ja, wenn es sich nicht anders erklärt, die Abschreiber dafür verantwortlich machen. Das hier Wichtige ist das Verhältnis dieses „Fragments“ 13 und des ihm folgenden, unter dem Lemma „ἐκ τοῦ πρὸς Μαλχίωνα διαλόγου“ stehenden „Fragments“ 14 zu den *Contestatio*-Zitaten 5—11 und den Justinian-Zitaten 25 und 26.

1 In der Sammlung des cod. Pal. 234, die bisher irrig (vgl. E. Schwartz in der S. 73, Anm. 1 angeführten Abhandlung) ganz dem Marius-Mercator zugeschrieben ist, findet sich in Baluze's Ausgabe des Marius-Merc. S. 350) unter den zugleich mit Exzerpten aus Theodoret's anticyrillischen Schriften und Exzerpten aus Theodor v. Mopsueste und Ibas, offenbar kurz vor dem Dreikapitelstreit (E. Schwartz a. a. O. 8), zusammengestellten Diodor-Fragmenten unter dem Lemma „Item ejusdem Diodori“ auch folgendes Fragment: „Homo ungitur Jesus Dominus noster, verbum non ungitur (13a). verbum namque majus est Christo, quia Christus per sapientiam magnus effectus est (13b). verbum enim de sursum est, Jesus autem Christus homo hinc est (13c). Maria non peperit verbum (13d), nec enim erat Maria (13e), sed hominem nobis similem genuit (13h), meliorem vero per omnia, quia de spiritu sancto (13i)“. Daß dies PvS-Fragment unter die Diodor-Exzerpte geraten konnte, beweist, daß es aus einem Ganzen stammt, in dem es mit Diodor-Fragmenten verbunden war. Wahrscheinlich sind das die *χρήσεις* des dritten Buches des Leontius adv. Nest. et Eut. gewesen. Auf den Text des Leontius weist auch der von Fragm. 8 abweichende, aber mit 13h übereinstimmende Wortlaut des betreffenden Satzteils des Fragmentes und der Umstand hin, daß 13a u. 13c nur bei Leontius erhalten sind. Als Textzeugen für den Leontius-Text ist daher dies Fragment nicht wertlos (vgl. 13a).

Dies Verhältnis ist in dem bei Mai (und nach Mai bei Migne) gedruckten Texte nur unvollkommen übersehbar. Ergänzt man die Lücken dieses Textes, wie es oben (S. 77) schon geschehen ist, nach dem *cod. Laudianus*, so zeigt sich, daß die *Contestatio*-Zitate (5—11) ganz, die Justinian-Zitate 25 und 26 mit Ausnahme des einen kleinen Satzes 25 b: τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας οὐ καθεύλωμεν, in den beiden „Fragmenten“ aus Leontius (13 u. 14) enthalten sind, während von den Sätzen dieser letzteren nur zwei (13a und 13c) keine Parallele in der *Contestatio*, bzw. bei Justinian haben. Im einzelnen verdeutliche folgende, von dem Leontius-Text ausgehende Übersicht den Tatbestand: 13a, 13b (= 25a), 25b, 13c, 13d e f g h i k (= 5, 6, 7 a b, 8, 9 a b), 14a (= 10a), 14b (= 10b = 26a), 14c (= 11 = 26b). Eine Lösung des Rätsels, das dieser Tatbestand aufgibt, muß dadurch gesucht werden, daß zunächst das Verhältnis zwischen den *Contestatio*-Zitaten und den entsprechenden bei Leontius untersucht wird. Da alle Zitate der *Contestatio* (5—11) in ganz derselben Reihenfolge und ohne, daß Lücken sich ergeben, in 13 (von 13d ab) und 14 geboten werden, so muß zwischen diesen Zitaten in der *Contestatio* und bei Leontius ein literarisches Verwandtschaftsverhältnis bestehen. Dieses kann nicht durch die Annahme erklärt werden, daß Leontius die *Contestatio* ausgeschrieben hätte. Denn erstens hat Leontius unmittelbar vor Fragment 13 die ganze *Contestatio* bis zum Ende der PvS- und Nestorius-Zitate (oben S. 69f., Z. 1—43 κηρύττει) zitiert, zweitens teilt er in 13a b c drei Zitate aus PvS mit, die in dem gut überlieferten Texte der *Contestatio* sich nicht finden, und drittens ist bei ihm der Nr. 14 (bzw. 14a b) ein besonderes Lemma (ἐκ τοῦ πρὸς Μαλχίωνα διαλόγου) vorangestellt, während in der *Contestatio* diese Sätze, mit Nestorius-Zitaten durchsetzt, ohne jedes Lemma, nur jedesmal durch ein „Παῦλος“ eingeführt, aneinandergereiht sind. Die beiden letzten Gründe machen auch die (an sich schon unwahrscheinliche) Annahme unmöglich, daß die Leontius-Zitate 13 und 14 von einem Interpolator, der die in der *Contestatio* durch Nestorius-Fragmente unterbrochenen Sätze des PvS noch einmal in reinlicher Absonderung zusammengestellt sehen wollte, in den Leontius-Text eingefügt seien. Die Übereinstimmung der Fragmente 5—11

mit 13d—k und 14 kann daher nur darauf zurückgeführt werden, daß diese wie jene einer gemeinsamen Quelle entnommen sind. Das Disputationsprotokoll, in dem, wie oben (S. 116) gezeigt ist, 14a b ursprünglich seine Stelle hatte, kann diese gemeinsame Quelle nicht sein; denn das Ganze, zu dem 14a b gehört (d. i. 13d—k + 14a b c = 5—11), ist keine zusammenhängende Disputationsäußerung des PvS. Überdies sind die Worte, die 14c (= 11) einleiten: „καὶ ἀλλὰχοῦ λέγει“, ein deutlicher Beweis dafür, daß in 14a b c (= 10a b + 11) an verschiedenen Stellen des Disputationsprotokolls sich findende Sätze des PvS zusammengestellt sind. Eine solche Zusammenstellung von Sätzen des PvS muß die gemeinsame Quelle für 5—11 einerseits und 13d—k + 14a b c andererseits gewesen sein; denn nur dann erklärt sich die gleichlautende Einführungsformel „καὶ ἀλλὰχοῦ λέγει“ in 11 und 14c. Zusammenstellungen von besonders anstößigen Disputationsäußerungen des PvS hat der Synodalbrief geboten (vgl. oben S. 112). Aus ihm muß die *Contestatio* Nr. 5—11, Leontius 13d—k + 14 geschöpft haben. Denn Leontius nennt, wie schon mehrfach betont ist, keine andre Quelle für die Erkenntnis der Lehre des PvS als die *Contestatio*, die Disputationsakten und den Synodalbrief. Zu diesem Ergebnis paßt aufs beste der Wortlaut von 14c: καὶ ἀλλὰχοῦ λέγει ἄλλον εἶναι κτλ. Denn diese Wiedergabe einer Äußerung des PvS in indirekter Rede ist in der *Contestatio* wie in der Reihe der Leontius-Zitate singulär und auffällig, im Synodalbrief aber sehr begreiflich und auch sonst nachweisbar (vgl. 16a, oben S. 79). Das Lemma vor 14a b wird Leontius hinzugefügt haben, weil er die hier gebotene Äußerung des PvS in den Disputationsakten gelesen hatte. Denn der Synodalbrief, der gar keine andern Zitate brachte als solche ἐκ τοῦ πρὸς Μαλχίωνα διαλόγου (vgl. oben S. 115f.), kann nicht eines im besondern mit dieser Einführungsformel versehen haben. Daß Leontius nach der Wiedergabe der *Contestatio* die von ihr gebrachten PvS-Zitate noch einmal nach dem Synodalbriefe in seine Zitätenreihe einstellte, kann nicht unbegreiflich genannt werden. Denn erstens ist möglich, daß ihm die völlige Gleichheit der Zitate, die ja in der *Contestatio* durch Zitate aus Nestorius durchsetzt sind, nicht zum Bewußtsein gekommen ist, und zweitens hatte in seiner Zitätenreihe,

welche die Übereinstimmung zwischen Nestorius und PvS nachweisen wollte, neben seinen eignen aus Synodalbrief und Disputationsprotokoll entnommenen PvS- und Nestorius-Zitaten (die beide in unsern Leontius-Texten unvollständig erhalten sind) die eine solche Vergleichung des Nestorius mit PvS in-
 augurierende *Contestatio* selbst dann ihren Platz, wenn er die völlige Gleichheit ihrer PvS-Zitate mit denen in 13d—k + 14 bemerkt hätte. — Hat auch Justinian seine Zitate 25 und 26 dem Synodalbrief entnommen? Man könnte geneigt sein, in dem Umstande, daß er in 26b dieselbe Äußerung des PvS, die 11 und 14c in indirekter Rede bringen, in direkter Redeform bietet (ἄλλος γὰρ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ λόγος), einen Beweis dafür zu finden, daß er oder sein Gewährsmann seine Zitate, oder wenigstens dies Zitat, unmittelbar aus den Disputationsakten geschöpft habe. Aber das wäre ein vor-
 eiliger Schluß. Justinian kann auch die indirekte Redeform, in der er 26b in seiner Quelle fand, dem „Zitat“ zuliebe in die direkte verwandelt haben. Und daß dies der Fall gewesen ist, ergibt sich mit zwingender Deutlichkeit daraus, daß er 26b, das inhaltlich mit 11 und 14c sich deckt, unmittelbar an 26a (= 10b = 14b) anreihet, während es nach dem Zeugnis von 11 und 14c an einer anderen Stelle der Disputationsakten (ἄλλαχού) sich fand. Justinian hat also Nr. 26 derselben Zusammenstellung von Sätzen des PvS entnommen, die von der *Contestatio* und von Leontius benutzt ist, oder einer dieser beiden abgeleiteten Quellen selbst. Die *Contestatio* kann seine Quelle nicht gewesen sein; denn sie bietet Nr. 25 nicht. Auch bei Leontius haben in unserm jetzigen Texte nur die Justinian-Zitate 26 und 25a ihre Parallele, während 25b (τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας οὗ κατέλωμεν) sich bei ihm nicht findet. Aber die Annahme, daß in unserem sehr schlecht überlieferten Leontius-Texte dieses Sätzchen zwischen 13b und 13c ausgefallen sei, gleichwie in dem von Mai gedruckten *cod. Vat.* und im *cod. Turrr.* auch die im *cod. Laud.* erhaltenen Sätzchen 13f, 13k, 14b und 14c ausgefallen sind, hat nicht die geringste Schwierigkeit. Und daß Justinian seine Zitate von Leontius übernahm, entspricht dem Verhältnis, das zwischen seiner theologischen Schriftstellerei und der des Leontius auch sonst beobachtet werden kann (vgl. oben S. 86, Anm. 1). Auch Nr. 24 wird

Justinian nicht unmittelbar aus den Disputationsakten ausgezogen, sondern von Leontius übernommen haben. Unser Leontius-Text bietet es zwar nicht. Aber welche Verkürzungen der erlitten hat, lehrt, wie oben (S. 83, Anm. 2) gezeigt ist. Nr. 23, das nur der *cod. Januensis* des Leontius erhalten hat. Eine Unterstützung für diese Annahme bietet das Lemma von 24 (λέγει . . . ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ πεπραγμένοις). Denn dieselbe, doch nicht gerade naheliegende Bezeichnung der Disputationsakten findet man bei Leontius im Lemma von Nr. 22 (ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ πεπραγμένων). Justinian kann dann als unmittelbarer Benutzer des Synodalbriefs und des Disputationsprotokolls überhaupt nicht angesehen werden; und die Frage, ob er 25 und 26 aus diesem, oder aus jenem entnommen habe, ist also gar nicht aufzuwerfen. — Es handelt sich daher hier nur noch darum, ob die ersten drei Sätze von Nr. 13 (13a b c), die in der *Contestatio* keine Parallele haben, deren Ursprung daher im vorigen noch nicht zur Sprache gekommen ist, unmittelbar aus den Disputationsakten, oder zunächst aus dem Synodalbriefe entnommen sind. Die Sätze sind denen in 13d—k und 14 ganz gleichartig und schon ihrer Form nach ganz gewiß nicht direkte Zitate aus dem Disputationsprotokoll. Überdies hat sich oben (S. 116) schon ergeben, daß 13c (= 3b) in dem Synodalbrief seine Stelle hatte; und was von 13c gilt, wird auch auf 13a b zutreffen. — Nr. 13 (dem, wie wir sahen. 25b zwischen 13b und 13c einzufügen ist) und Nr. 14, die alle *Contestatio*-Zitate (5—11) und die Justinian-Zitate 25 und 26 in sich fassen, sind demnach den oben in Nr. 1 (S. 110ff.) behandelten Fragmenten des Synodalbriefes anzureihen. Sie stammen zwar, wie alle PvS-Fragmente im Synodalbrief, ja wie auch alle andern PvS-Fragmente der 35 in Kap. II aufgeführten Nummern, letztlich aus den Disputationsakten; aber zunächst und als Zusammenstellung von ursprünglich getrennten Äußerungen des PvS sind sie Fragmente des Synodalbriefs. — Dies Ergebnis ist wichtiger, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Denn es ist einleuchtend, daß den kurzen, aus dem Zusammenhange herausgerissenen Zitaten, die der Synodalbrief aus den Disputationsakten gegeben hat, schon in Rücksicht auf das Übelwollen der Synodalen, nicht dasselbe Vertrauen entgegengebracht werden kann, wie den von anderen unmittelbar diesen

Akten entnommenen Fragmenten. Und es kommt hinzu, daß die Synodalen für die Begriffe, mit denen PvS operierte, nicht das geringste sympathische Verständnis hatten. Sie können z. B. da, wo PvS „λόγος καὶ σοφία“ gesagt hatte, in der Wiedergabe nur vom λόγος oder nur von der σοφία geredet haben, weil beide Begriffe sich für sie schlechthin deckten. Sie können auch in Äußerungen des PvS Satzteile, die ihnen unwichtig waren, tatsächlich aber für die Erkenntnis dessen, was PvS meinte, von allergrößter Bedeutung sein würden, ohne allen bösen Willen aus bloßer Unkenntnis beiseit gelassen haben.

4. Daraus ergibt sich für die Form, in der unsere Fragmente unten (Kap. VIII) wiederzugeben sind, eine entscheidende Weisung. Da nach obigem alles, was die Fragmente 1—35 an Äußerungen des PvS bieten, letztlich aus den Disputationsakten stammt, könnte man auf den Gedanken kommen, alle, sei es durch Fragmente des Synodalbriefes, sei es durch solche der Disputationsakten, uns erhaltenen Äußerungen des PvS zugleich mit den uns überlieferten Disputationsäußerungen Malchions als Reste der Disputation zusammenzustellen, um von dieser so ein möglichst vollständiges Bild zu geben. Ich habe das auch versucht. Aber ich habe dabei nicht nur gesehen, daß man mit der Anordnung der Fragmente dann schlechterdings zu keinem befriedigenden, von Willkürlichkeiten freien Resultat kommt — die Zusammenstellung besonders anstößiger Äußerungen des PvS, die der Synodalbrief gab und von der in Fragment 13 und 14 uns Reste vorliegen, hat ja zweifellos sehr verschiedene Stellen des Disputationsprotokolls berücksichtigt —; ich habe vor allem auch das gelernt, daß der Forschung mit solchen „Fragmenten der Disputation zwischen PvS und Malchion“ ein sehr schlechter Dienst getan sein würde, weil dabei die durch Fragmente des Synodalbriefes und die anderweitig uns erhaltenen Fragmente des Disputationsprotokolls nicht auseinander gehalten werden könnten. Es dürfen vielmehr neben den „Fragmenten des Synodalbriefes“ (die manche Disputationsäußerung des PvS in sich fassen) als „Fragmente der Disputationsakten“ nur solche Fragmente zusammengestellt werden, die von den Schriftstellern, die sie uns überliefern, unmittelbar dem Disputationsprotokoll entnommen sind, also wirklich „Fragmente der Disputationsakten“ darstellen. — Daß

der hiermit gestellten Aufgabe so genügt werden könne, daß keine Unsicherheiten bleiben, kann leider nicht behauptet werden; und auf diesen Übelstand muß ausdrücklich hingewiesen werden. Es ist nämlich zweifellos, daß der umfangreiche Synodalbrief neben der Zusammenstellung kurzer, besonders anstößiger Äußerungen des PvS auch genauere Zitate aus den Disputationsakten gegeben hat, die ihm für die Nachweisung des häretischen Charakters der Lehre des PvS wichtig oder besonders brauchbar erschienen. Die — handschriftlich, wie sich später zeigen wird, sehr mangelhaft überlieferten — Fragmente 16 und 18 geben den Beweis hierfür. Wie nun Nr. 16a die ausdrücklich auf das Disputationsprotokoll hinweisende Einführungsformel in sich faßt: *φησὶ τοίνυν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν*, so können andre Zitate aus den *ὑπομνήματα* mit einer Einführungsformel wie „λέγει γοῦν ὁ ἁσεβὴς Παῦλος ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ πεπραγμένοις (Lemma von 24) gebracht worden sein. Ja, wer möchte bezweifeln, daß solche Einführungsformel besser zu einem von den Synodalen von 268 herangezogenen Zitat aus den Disputationsakten, als zu einem von anderen exzerpierten paßt? Das besagt, daß es bei dem auf Justinian (oder vielmehr wahrscheinlich, wie wir sahen, auf Leontius) zurückgehenden Fragm. 24 und bei dem von Leontius uns erhaltenen Fragm. 22, die beide das Lemma „ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ πεπραγμένων“ aufweisen, nicht über jeden Zweifel erhaben ist, daß sie von Leontius dem Disputationsprotokoll entnommen sind. Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß auch sie nur Fragmente des Synodalbriefes sind. Ja, zugunsten dieser Möglichkeit ließe sich geltend machen: bei Nr. 24, daß Fragm. 31b des Synodalbriefes (oben S. 89) auf einen Satz in Nr. 24 (*τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεός κτλ*) in einer Weise zurückweist, die verständlicher ist, wenn dieser Satz vorher in dem Synodalbrief schon zitiert war; und bei Fragm. 22 der Umstand, daß es bei Leontius am Ende der durch eine längere Vorrede eingeleiteten Zitate aus dem Synodalbrief sich findet, und zwar mit einem Lemma (*ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ πεπραγμένων, πρὸς αὐτὸν παρὰ Μαλχίωνος ἀντίρρησις*), in dem das *αὐτοῦ* und das *αὐτόν* innerhalb des Synodalbriefes völlig verständlich wären, während in einem von Leontius formulierten Lemma nach dem fünfmaligen die Synodalbrief-Auszüge einleitenden *καὶ μεθ' ἕτερα* die Verwendung des Pronomens in

formaler Hinsicht auffällig ist. Man kann auch nicht sagen, die ἀντιβρῆσις Μαλχίωνος gehöre auf keinen Fall in den Synodalbrief. Denn man kann sich einen Zusammenhang denken, in dem diese Äußerung Malchions, die ihrem Inhalt nach aussieht wie die Feststellung eines Schlußergebnisses, mit einer Einführung wie δικαία οὖν ἡ ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ πεπραγμένοις πρὸς αὐτὸν παρὰ Μαλχίωνος ἀντιβρῆσις innerhalb des Synodalbriefs durchaus begreiflich wäre. Trotz alledem aber muß man doch diese beiden Fragmente 22 und 24 den Disputationsakten zuweisen, weil das, was sie bringen, in seiner ursprünglichen Gestalt ohne jede Frage im Disputationsprotokoll gestanden hat. und weil für den Verdacht, der ursprüngliche Wortlaut der beiden Disputationsäußerungen sei in ihnen irgendwie umgestaltet worden, eine Handhabe nicht vorliegt, während ihre Herkunft aus dem Synodalbrief eine unsichere Möglichkeit bleibt. Dazu kommt, daß die oben für möglich erklärte Schlußfolgerung aus der Stellung der Nr. 22 innerhalb der Gesamtheit der Zitate unseres Leontiustextes bei dessen zweifelloser Lückenhaftigkeit nicht als beweiskräftig gelten kann¹. — Auch bei dem nur mit einem τοῦ αὐτοῦ eingeführten Fragment 15, das, wie oben (S. 117) schon gesagt ist, seinem Inhalte nach als eine Disputationsäußerung des PvS aufgefaßt werden muß, liegt zweifellos die Möglichkeit vor, daß es nur indirekt aus dem Disputationsprotokoll, unmittelbar aber, ebenso wie die bei Leontius voraufgehenden Nummern 13 und 14, aus dem Synodalbrief stammt. Aber auch hier ist mit der sonst durch nichts empfohlenen Möglichkeit nicht zu rechnen, weil letztlich diese Äußerung des PvS jedenfalls in dem Disputationsprotokoll ihre Stelle gehabt hat. Es läßt sich außerdem gegen den Durchgang dieser Disputationsäußerung des PvS durch den Synodalbrief geltend machen, daß der Verfasser der *Contestatio*, hätte der Synodalbrief ihm dies Fragment geboten, diese Äußerung des PvS, die mit der Bezeichnung des geschichtlichen Christus als „ὁ φαίνόμενος“ in auffälligster Weise an Nestorius erinnert², sich schwerlich hätte entgehen lassen. — Es sind daher dem Synodalbriefe außer

¹ Vor oder nach Fragm. 22 hat wahrscheinlich 23 seine Stelle gehabt und auf 23 scheinen noch andere den PvS betreffende Zitate gefolgt zu sein (vgl. oben S. 83, Anm. 2). ² Vgl. meine Nestoriana S. 228, 7; 243, 12; 262, 4. 15; 267, 17; 335, 3; 336, 3. 8.

den oben (S. 110f.) schon genannten Fragmenten 1—4, 16—21, 27, 29—33 nur die Fragmente 13 u. 14 (= 5—11 und 25 u. 26) noch zuzuweisen. Als „Fragmente der Disputationsakten“ sind die Fragmente 12, 15, 22, 23, 24, 28, 34 und 35 zu drucken.

5. In bezug auf die Anordnung dieser Fragmente bedarf es bei dem Synodalbrief nur einer Ergänzung des oben (S. 111) schon Gesagten. Zunächst handelt es sich dabei um die Stelle, an der Nr. 13 u. 14 (= 5—11, 25 u. 26) in die dort festgestellte Reihenfolge der übrigen Fragmente des Synodalbriefs einzufügen sind. Diese Frage kann, glaube ich, mit Sicherheit beantwortet werden. Nach Nr. 3 (oben S. 5—9) ist eine große Lücke anzunehmen, in der alles über den äußern Hergang der Verhandlungen mit PvS Gesagte seinen Platz gehabt haben muß. Mit Nr. 16—19 begannen dann kritische Bemerkungen über Äußerungen des abgesetzten Bischofs. Vor der ersten dieser Nummern, vielleicht nur durch eine kleine Lücke von ihr getrennt, wird die Stelle von Nr. 13 und 14 gewesen sein. Bestätigt wird dies durch den Anfang von Nr. 16: *φησι* (uämlich PvS) *τοίνυν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν. τηρεῖν τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας*. Denn dies *τοίνυν* scheint mir darauf zurückzublicken, daß in dem, wie oben (S. 121) begründet wurde, zwischen 13b und 13c einzufügenden Fragm. 25b die Äußerung des PvS gebracht war: *τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας μὴ καθέλωμεν*. — Sodann ist zu erörtern, in wieviel Absätzen Nr. 13 u. 14 zu drucken sind. Nr. 14 hat bei Leontius (vgl. oben S. 77) ein besonderes Lemma, ist also von Nr. 13 zu trennen. Von Nr. 13a—k sind nur d—k auch in der *Contestatio* zu finden; 13abc und 13d—k sind also gleichfalls auseinander zu halten. Weitere Absätze wären willkürlich. Denn daß Nr. 25 nur 13b (mit dem aus 25b hier zu ergänzenden Zusatz) bringt, nicht aber auch 13a und 13c wird eher auf eine Textverderbnis im Texte Justinians oder auf eine Abschreibeflüchtigkeit seines Schreibers, als darauf zurückzuführen sein, daß 13b im ursprünglichen Leontius-Texte von 13a und 13c durch je ein Lemma getrennt war. — Eine Einführungsformel für 13d—k hat sich nicht erhalten, und die von 13a „*Παύλου Σαμοσατέως*“ kann ebensowenig wie die von 14 (*ἐκ τοῦ πρὸς Μαλχίωνα διαλόγου*) so im Synodalbrief gestanden haben (vgl. oben S. 120). Die Lemmata von 13 und von 14 werden von Leontius formuliert sein; der Synodalbrief hat vermutlich vor

13abc (oder vor vorausgehenden, verlorenen, ähnlichen Zitaten) eine längere Einleitung zu dem dann folgenden Sündenregister gegeben und mag dann dessen einzelne Absätze mit einem „καὶ πάλιν“ oder dgl. angeschlossen haben. Es wäre Vermessenheit, darüber oder gar über die Einleitung zu 13abc Bestimmteres erraten zu wollen. Um den Text lesbar zu machen, füge ich unten (in Kap. VIII) in Petitdruck vor 13abc das Lemma von 24 (λέγει γοῦν ὁ ἁσεβῆς Παῦλος ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ πεπραγμένοις), vor 13d—k und vor 14a b ein „καὶ πάλιν“ ein, ohne damit irgendwie behaupten zu wollen, daß so der ursprüngliche Text gelautet habe.

6. Die Anordnung der Disputationsfragmente ist schwieriger, als die der Fragmente des Synodalbriefs. Aber auch hier kann man m. E. zu einigermaßen sicheren Resultaten kommen. Man ist auf sachliche Erwägungen und auf die Verwertung der in einzelnen Fragmenten sich findenden Rückblicke angewiesen. Letztere bezeichne ich im folgenden durch die kursiv gedruckte Zahl der sie bietenden Fragmente. — Nr. 23 (oben S. 82f.) als Ganzes verrät durch seinen Inhalt, daß es einem verhältnismäßig frühen Abschnitt der Disputation angehört. Denn Malchion ist hier des noch nicht sicher, daß PvS die ἐνωσις οὐσιώδης des Logos und des σῶμα ἐκ Μαρίας ablehnt. Und doch hat man schon eine Zeitlang disputiert; denn aus 23a ergibt sich, daß PvS im Vorangehenden zugegeben hatte, daß ὁ λόγος γέγονεν τῷ ἐκ Μαρίας ἔρω (oder ἔλω?), aus 23c, daß er vorher von λόγος und σοφία gesprochen und gesagt hatte τὸν λόγον τῆς σοφίας μετεσχηκέναι, und aus 23d abermals, daß Erörterungen über λόγος und σοφία vorangegangen waren. Der Verweisung 23a wird man gerecht, wenn man Nr. 24 vor Nr. 23 stellt. Ja, man wird annehmen dürfen, daß zwischen beiden nicht viel fehlen kann; denn der Anfang von 23 (ὕφεστηκώς δὲ οὗτος ὁ λόγος) scheint auf den Schluß von 24 (οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος) zurückzugreifen. Die von 23c und 23d geforderten Erörterungen über λόγος und σοφία werden daher vielleicht z. T. vor 24 ihre Stelle gehabt haben. Da Malchion in 23c auf die Behauptung des PvS τὸν λόγον σοφίας μετεσχηκέναι wie auf etwas noch Ungeklärtes zurückblickt, wird Nr. 28 (S. 88), das sich mit dieser These auseinandersetzt, auf 23 gefolgt sein, und zwar ziemlich bald. Im Schluß von 23 lenkt PvS ja ausdrücklich zu der

Debatte über λόγος und σοφία zurück. — Weitere Erwägungen müssen ausgehen von Nr. 22 (S. 80), das ich als Frage fasse: οὐ πάλαι τοῦτο ἔλεγον, ὅτι οὐ δίδως οὐσιώσθαι ἐν τῷ ὅλῳ σωτῆρι τὸν μονογενῆ τὸν πρὸ πάσης κτίσεως αἰδίως ὑπάρχοντα; d. h. *Habe ich nicht schon vor geraumer Zeit gesagt, daß usw.?* Dies Fragment kann nur an einer sehr viel späteren Stelle der Disputationsakten, als Nr. 23, seinen Platz gehabt haben. Denn während Malchion in 23c noch fragt, ob sein Gegner die Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen in Christo als eine ἔνωσις οὐσιώδης, oder nur als ein Anteilhaben des Menschen am Logos denke, hat er nach 22 schon vor geraumer Zeit festgestellt, daß PvS die ἔνωσις οὐσιώδης ablehne. Diese Verweisung 22 könnte man auf 12b zu beziehen geneigt sein, wo Malchion sagt: *tu vero videris mihi secundum hoc nolle compositionem fateri, ut non substantia sit in eo filius, sed sapientia secundum participationem.* Aber dies „*tu vero videris mihi*“ ist nicht energisch genug, um die von 22 geforderte Feststellung Malchions darstellen zu können. Andererseits zeigt sich, daß Nr. 12 einem späteren Stadium der Disputation angehört, als 23. Nr. 12 ist also zwischen 23, bzw. dem ihm anzuschließenden Fragm. 28, einerseits, und 22 andererseits einzureihen. — Nr. 35 bringt abermals Wechselreden über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer σύνθεσις des λόγος mit dem σῶμα, und zwar z. T. Äußerungen von einer Deutlichkeit, die erst in der Zeit nach Nr. 12 möglich war. Und hier begegnet nun auch ein Satz (*Deshalb willst du die σύνθεσις nicht bekennen, um nicht sagen zu müssen, daß der Sohn Gottes οὐσιωδῶς in seinem Leibe sei*), auf den man ohne jedes Bedenken die Verweisung 22 beziehen kann. Für die besprochenen Fragmente ergibt sich daher, wie ich glaube mit Sicherheit, die Reihenfolge: 24, 23, 28, 12, 35, 22. — In den Zusammenhang dieser Fragmente paßt Nr. 15 (ὁ φαινόμενος οὐκ ἦν ἡ σοφία κτλ) allenfalls, aber Nr. 34 (*Jesus Christus . . . , συναφθεὶς τῇ σοφίᾳ, war einer . . . Ich scheue mich zwei Söhne zu behaupten*) keinesfalls hinein. Beide Fragmente beziehen sich auf eine mit der Auffassung der Menschwerdung (ob ἔνωσις οὐσιώδης, oder μετοχή?) zwar eng zusammenhängende, aber von ihr doch zu unterscheidende Frage: auf die Frage nach der Einheit des geschichtlichen Christus, auf die Frage nach dem Subjekt des „ὅλον“. Beide

Fragen läßt auch der Synodalbrief als unterschiedene hervortreten. Denn er stellt in Ausführungen, die nahe dem Schlusse ihren Platz gehabt haben müssen, einerseits fest, daß PvS *wie zwei (Größen) den Logos und Jesus Christus scheidet* (Nr. 32), andererseits, daß er die *συνάρχεια* des Göttlichen und Menschlichen in Christo nicht als eine *οὐσιώδης* verstehe (Nr. 20), und bekennt dann im Anschluß an diese Feststellungen in Nr. 21 (S. 80) und 33 (S. 90) die „rechte“ Lehre. Man wird deshalb annehmen dürfen, daß in der Disputation zunächst die Menschwerdung (bei der man freilich die Christologie schon mehrfach streifen mußte), dann, in der Zeit nach Nr. 22, die Einheit der geschichtlichen Person Jesu Christi erörtert worden ist. Nr. 15 und 34 sind demgemäß hinter 22 zu stellen, und zwar so, daß Nr. 15, das noch in näherem Zusammenhange mit der zuerst erörterten Frage steht, dem Fragment 34, das ausdrücklicher sich mit der Einheit der geschichtlichen Person Jesu Christi beschäftigt, vorgeordnet wird. — In den Rahmen, den diese Anordnung der unmittelbar aus den Disputationsakten stammenden Fragmente schafft, läßt eine der in den Fragmenten des Synodalbriefs erhaltenen oder kritisierten Disputationsäußerungen des PvS mit einiger Sicherheit sich einfügen: Nr. 19b (= 30a; oben S. 111) hat offenbar bald nach 34 seine Stelle gehabt. Und von den in Nr. 13 zusammengestellten Äußerungen des PvS (vgl. S. 118ff.) und daher (vgl. 16a mit dem Zusatz zu 13b = 25b) auch von 16ab (und c?), sowie von 14c wird man im allgemeinen sagen dürfen, daß sie vermutlich dem ersten Teile der Disputation angehören, während 14ab in ihrem zweiten Abschnitt zu Hause sein wird. Das *ἄλλαχού λέγει* in 14c bestätigt auch die so sich ergebende Trennung von 14ab und 14c. Aber, sobald man diese Fragmente, deren Stellung in den Disputationsakten im allgemeinen vielleicht erkennbar sein mag, im einzelnen einzuordnen versucht, bereitet die Eigenart der Nr. 13 und Nr. 14 unüberwindliche Schwierigkeiten (vgl. oben S. 118ff. und 123). Ich unterlasse es daher, über die wesentlich nur auf Vermutungen angewiesene und praktisch (vgl. oben S. 123f.) bedeutungslose Frage nach der Stellung dieser Fragmente innerhalb der Disputationsakten mich weiter zu verbreiten.

7a. Eine Erörterung aber fordert noch die Frage der Echt-

heit und textlichen Integrität der besprochenen Fragmente des Synodalbriefs und der Disputationsakten. — Für ihre Echtheit zeugt schon ihre Überlieferungsgeschichte. Daß Euseb die Fragmente 1—4 (oben S. 4—9) dem echten Synodalbrief entnahm, wird niemand bezweifeln. Die Disputationsakten scheint er nicht selbst benutzt zu haben. Der Ausdruck, mit dem er auf ihr Vorhandensein hinweist: ἦν καὶ εἰς δεῦρο φερομένην ἴσμεν, spricht m. E. nicht dafür, daß er sie zur Hand hatte; und, was er über die Disputation mitteilt, kann er dem Synodalbrief entnommen haben, der über diese seine Anlage in dem nicht erhaltenen umfangreichen Abschnitt zwischen Fragment 3 und 13 (vgl. oben S. 126) sich näher ausgesprochen haben muß. Aber, wenn auch Euseb die Disputationsnachschrift nicht selbst gelesen hat, so fehlt doch für die *in abstracto* mögliche Annahme, daß diese zu seiner Zeit noch vorhandene Nachschrift eine Fälschung gewesen sei, so völlig jede Veranlassung, daß noch niemand, soviel ich weiß, diese Ansicht vertreten hat. — Nur ein Menschenalter später (358) stellten die Homoiousianer, wie Sozomenus berichtet, τὰ δεδογμένα ἐπὶ Παύλῳ τῷ ἐκ Σαμοσάτων mit den sirmischen Beschlüssen gegen Photin und dem Symbol der Kirchweihsynode εἰς μίαν γραφὴν zusammen (vgl. oben S. 64f.). Man darf dem „τὰ δεδογμένα“ nicht entnehmen, daß nur der Synodalbrief gemeint sei. Der sehr allgemeine Ausdruck τὰ δεδογμένα, der den Synodalbrief samt seiner Anlage, den Disputationsakten, bezeichnen kann, aber zur Hervorhebung des ersteren im Unterschied von den Disputationsakten wenig geeignet erscheint, ist entweder von Sozomenus, und vielleicht schon von seinem Gewährsmanne Sabinus, gewählt worden, weil sie über die Akten der Synode von 268 nicht genau genug unterrichtet waren, um etwas Bestimmtes innerhalb dieser Akten „meinen“ zu können, oder Sabinus hat ihn nach Einsicht in die μὲν γραφὴ der sirmischen Synode von 358, also in völliger Kenntnis der Sachlage deshalb gebraucht, um alles einzuschließen, was die Synode bekannt zu geben für gut gehalten hatte. Daß die Führer der Homoiousianer auch die Disputationsakten kannten, ist angesichts des Wissens, das sie zeigen (vgl. oben S. 65), jedenfalls wahrscheinlich. Dies von den Homoiousianern zusammengestellte Material nicht für dasselbe zu halten, von dem Eusebius spricht, ist nur dann möglich, wenn man an-

nähme — Neigungen dazu sind in der älteren Geschichte der Forschung gelegentlich hervorgetreten —, daß die Homoiusianer eine Fälschung auf den Markt gebracht hätten. Aber gegen diese, auch aus andern Gründen bedenkliche Annahme spricht entscheidend der Umstand, daß Hilarius das sirmische Material, das ihm zugänglich gemacht war — es ist unentscheidbar, ob es der Synodalbrief von 268 mit oder ohne die Disputationsakten war —, als zuverlässig angesehen hat. — Nach abermals 65–70 Jahren (428) zeigt sich eine Benutzung des Synodalbriefs in der *Contestatio* des spätern Bischofs Euseb von Dorylaeum; und das Exemplar des Synodalbriefs, das er benutzte, scheint noch die ursprüngliche Datierung aufgewiesen zu haben (vgl. oben S. 49). — Rund ein Jahrhundert später verrät Leontius genaue Kenntnis sowohl des Synodalbriefs wie der Disputationsakten. Und wenn die syrischen Fragmente 27–35 (oben S. 88 ff.) nicht auch aus Leontianischem Material stammen — was allerdings möglich ist (vgl. oben S. 89, Anm. 8) —, so ist im 6. (oder 7.) Jahrhundert noch ein zweiter orthodoxer Schriftsteller nachweisbar, der den Synodalbrief von 268 und die Disputationsakten vor sich hatte. Zu Zweifeln an der wesentlichen Gleichheit dieser im 6. Jahrhundert benutzten Akten der Synode von 268 mit den bei Euseb und den Homoiusianern nachweisbaren liegt irgendein stichhaltiger Grund nicht vor.

7b. Und die innere Kritik liefert nur zwei gewichtige Zeugnisse zugunsten der Echtheit der Fragmente. Das eine bietet Fragment Nr. 23. Es ist, wie sein Inhalt zeigt, entweder tatsächlich ein Rest des tachygraphischen Disputationsprotokolls, — oder eine sehr geschickte Dichtung. Aber wer wird eine solche Dichtung für denkbar halten? — Nicht minder beweisend sind zweitens die mehrfach bei der Anordnung der Fragmente schon benutzten Verweisungen und kritisierenden Bemerkungen, die einzelne Fragmente des Synodalbriefs mit solchen der Disputationsakten oder einzelne Fragmente von beiden untereinander verbinden¹. Hier zeigt sich nichts von Unstimmigkeiten, wie sie in einer Fälschung sich sicher eingestellt hätten.

¹ Vgl. 16a mit 25b, 17a mit 23d, 18a mit 14a, 19a mit 34c, 22 mit 35d, 23a mit 24b, 23c mit 28, 31b mit 24b, 32b mit 34b.

— Dadurch ist zugleich auch die Annahme irgendwie bedeutender Interpolationen ausgeschlossen. Wer sollte hier auch interpoliert haben? Etwa ein Antinestorianer, der die Verwandtschaft zwischen PvS und Nestorius noch größer machen wollte? Aber wird nicht selbst das sehr nestorianisch klingende Fragment 13c (S. 77) schon durch die sicherste aller Verweisungen, die schon bei Euseb, in 3b (S. 7f.), sich findende, gedeckt? Und hat nicht schon lange vor dem nestorianischen Streit Apollinaris die Παυλιανική διαίρεσις bekämpft (S. 68)? Es wird sich auch später zeigen, daß die Christologie des PvS mit seiner Logoslehre und seiner Vorstellung von der Menschwerdung aufs engste zusammenhängt. Athanasius hat noch nicht die christologische Frage im engeren Sinne, sondern die Auffassung des PvS von der Menschwerdung im Auge, wenn er ihm vorwirft, (vgl. oben S. 62f., Anm. 3), er nenne Jesum Christum einen „Menschen“ ὡς ἄλλον ὄντα παρὰ τὸν θεὸν λόγον, und doch ist hiermit schon die der Christologie des PvS mit der des Nestorius gemeinsame Grundlage kritisiert. — Weder für ganze noch für halbe Fälschungen kann man die in diesem Paragraphen besprochenen Fragmente halten.

8. Ungünstiger steht es mit ihrer textlichen Integrität. Das Übelwollen der Synodalen von 268 und die Mangelhaftigkeit der Überlieferung des Leontius-Textes haben viele Äußerungen des PvS nur in arg verstümmelter Gestalt auf uns kommen lassen. — Ersteres ist schuld an dem Zustande der Fragmente 13 und 14 (oben S. 118f.). Diese Fragmente sind zwar ihrer Hauptmasse nach, weil mit den *Contestatio*-Zitaten sich deckend, als Fragmente des Synodalbriefes so gut überliefert, daß ihr Text als sicher gelten kann. Aber die Synodalen haben hier Disputationsäußerungen des PvS aus ihrem Zusammenhange herausgerissen, willkürlich verkürzt und so zusammengefügt, daß sie den PvS möglichst belasteten. Sogar die Möglichkeit von Entstellungen wird man nicht ausschließen dürfen. — Selbst bei unmittelbar uns überlieferten Disputationsfragmenten muß man mit dem geringen Gerechtigkeitsgefühl rechnen, das auch Spätere einem „Ketzer“ gegenüber hatten, sowie damit, daß die im Fragment 23 (oben S. 82f.) uns noch erkennbare Breite und umständliche Genauigkeit der tachygraphischen Nachschrift Verkürzungen nahelegte. Wer

Nr. 35 (oben S. 91) mit Nr. 23 vergleicht, wird nicht verkennen können, daß ersteres nur eine verkürzte Wiedergabe des Protokolls darstellt, und zwar eine solche, die bei PvS nur Behauptungen, bei Malchion, wenigstens in seinem Schlußwort, auch Gründe aufbewahrt hat. — Bei vielen andern Fragmenten sowohl des Synodalbriefs wie der Disputationsakten ist es die Ungunst der handschriftlichen Überlieferung, die ihren Text geschädigt, z. T. geradezu verunstaltet hat. Darüber kann aber nur im Zusammenhange mit der Untersuchung der Lehrweise des PvS und der seiner Richter gehandelt werden. Hier muß daher ein Hinweis auf Kap. V genügen.

§ 11. In Berichtform überlieferte Äußerungen Pauls von Samosata, seiner Richter und seiner Anhänger.

1. Können die in Kap. II erwähnten berichtenden Mitteilungen aus der Zeit der alten Kirche die Ergebnisse des vorigen Paragraphen irgendwie ergänzen? — Bei den meisten der in Betracht kommenden Schriftsteller hat man keinen Grund zu der Annahme, daß sie urkundliches Material vor sich gehabt hätten. Die Häreseologen außer Epiphanius geben nur das wieder, was dem Ketzer nachgesagt wurde oder von früheren über ihn berichtet war. Und bei vielen andern, die den PvS gelegentlich erwähnen, liegen die Dinge nicht anders. Auch die Ausführungen des Nestorius (vgl. oben S. 66), des Marius Mercator (S. 73) und die bislang ihm zugeschriebenen Glossen zu den sog. Gegenanathematismen des Nestorius im *cod. Palat.* 234 (oben S. 91) verdienen m. E. keine höhere Einschätzung. Anders steht es, soviel ich sehe, nur bei den homoiusianischen Nachrichten (S. 65f.), bei Apollinaris (S. 67f.), bei den pseudo-athanasianischen *libri c. Apollinarem* (S. 66), bei einer Bemerkung der gleichfalls mit Unrecht dem Athanasius zugeschriebenen *oratio IV c. Arianos* (S. 66), bei einigen noch nicht erwähnten Katenen-Mitteilungen und vielleicht bei Epiphanius (S. 66). Diesen Nachrichten gebührt daher eine besondere Besprechung. Ich beginne aus Zweckmäßigkeitsgründen mit Apollinaris (s. Nr. 2), lasse dann die Besprechung der *libri c. Apollinarem* (s. Nr. 3) und der Katenen-Mitteilungen (s. Nr. 4) folgen, um danach den Nachrichten der Homoiusianer (s. Nr. 5

und 6) sowie der Stelle der *oratio IV c. Arianos* (s. Nr. 7) mich zuzuwenden und mit der Erörterung der Frage zu schließen, auf welche Quellen Epiphanius bei seiner Behandlung der Häresie des PVS angewiesen war (s. Nr. 8).

2. Die Schrift des Apollinaris, um die es sich handelt, die oben (S. 67) schon erwähnte, zwischen ca. 375 und 380 geschriebene *ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως*, liegt uns nicht mehr selbst vor. Wir kennen sie, so gut wie ausschließlich, nur aus dem zuerst (1698) von L. A. Zacagni herausgegebenen *Antirrheticus c. Apollinarem* Gregors v. Nyssa; und die Ausführungen Gregors, die den hier wichtigen Satz in sich fassen, müssen ganz angeführt werden, weil ohne dies ein Verständnis des über Apollinaris Mitgeteilten nicht möglich ist. Gregor sagt hier¹ von Apollinaris:

κατασκευάσας γὰρ διὰ πολλῶν τὸ τριφυὲς ἢ τριμερὲς ἢ ὅπως ἂν ἐθέλῃ τις ὀνομάζειν τὸ ἀνθρώπινον σύγκριμα μέμνηται τινων καὶ δογμάτων συνοδικῶν τῶν τε (lies:² τοῦ τε τῶν) κατὰ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως συνειλεγμένων λέγοντος ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι
 5 τὸν κύριον καὶ τοῦ κατὰ Νίκαιαν ἐκφωνηθέντος, οὗ τὴν ῥῆσιν ἐπὶ λέξεως τοῦτον τὸν τρόπον εἰρημένην παρέθετο »τὸν (Druck: τὸ) ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα«
 καὶ τοῦτο εἰπὼν ὡς προκατασκευάσας τὸν μέλλοντα ῥηθήσεσθαι λόγον οὕτως ἀπογυμνοῖ τοῦ ἰδίου βουλήματος τὴν διάνοιαν καὶ
 10 φησιν ὅτι οἱ προσοικειῶν τοῖς προαποδεδειγμένοις οὕτως κατὰ τὴν λέξιν· Τὸ δὲ πνεῦμα, τοὔτεστι τὸν νοῦν, θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος εἰκότως »ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ«
 λέγεται . . .

Zacagni vermutete, daß an Stelle des „λέγοντος“ in Zeile 4 des vorstehenden Abdrucks „λεγόντων“ zu lesen sei; und Routh³ hat diese Konjektur übernommen. Sie ist aber ganz gewiß nicht richtig. Denn das τῶν τε . . . λεγόντων müßte auf δογμάτων συνοδικῶν zurückbezogen werden; zu δογμάτων συνοδικῶν aber paßt das συνειλεγμένων schlechterdings nicht. Doch das ist richtig an dieser Konjektur, daß sie die Beziehung des λέγοντος auf das fast unmittelbar vorhergehende Παύλου τοῦ Σαμοσατέως zurückweist. Die nicht ganz leicht

1 c. 9, MSG 45, 1140 C, Lietzmann, Apollinaris I, 210, 13. 25.

2 Begründung folgt S. 135 f. 3 III², 314.

verständlichen Ausführungen Gregors werden m. E. am ehesten deutlich, wenn man von ihrer zweiten Hälfte (καὶ τοῦτο εἰπὼν κτλ, Z. 7ff.) ausgeht. Gregor sagt hier von Apollinaris: *Nach diesen Worten, die für den Satz, der danach ausgesprochen werden soll, im voraus den Wahrheitsbeweis geben sollen, rückt er dann mit dem, was er eigentlich will, offen heraus und sagt, als ob er damit nur dem vorher Angeführten sich anschliesse, wörtlich folgendes: Da Christus Gott, den Geist, d. i. seinen νοῦς, in sich hatte, wird er mit der Seele und dem Leibe zutreffenderweise ἀνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ* (1. Kor. 15, 47) *genannt. Apollinaris, dem daran lag, „Jesum Christum“ in allen Beziehungen so völlig mit dem göttlichen Logos gleichzusetzen, daß er an anderer Stelle zu sagen wagte: Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς θεὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκὸς ὁμοούσιος τῷ μόνῳ θεῷ, προαιώνιος δημιουργός*¹, *will also an der von Gregor besprochenen Stelle, wenn ich sie recht verstehe, dartun, daß die σὰρξ Christi mit dem Logos in dem Maße zusammen zu denken sei, daß die Paulinische Bezeichnung Christi als des ἀνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ begreiflich werde. Um diese These im voraus zu beweisen, berief er sich — damit komme ich nun zu der ersten Hälfte der Ausführungen Gregors — auf δόγματα συνοδικά, und zwar erstens auf das der gegen PnS versammelten Väter (die συνειλεγμένοι sind zweifellos, wie oft in ähnlicher Verbindung, die συνειλεγμένοι πατέρες), in dem es hieß: ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον, d. h. im Sinne des Apollinaris: „Vom Himmel her (d. i. „schon bei der Herabkunft vom Himmel“) ist der Herr (d. i. ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος) vergöttlicht worden“, und zweitens auf „das in Nicaea zum Ausdruck gebrachte, dessen Äußerung er wörtlich in dieser Weise (d. h. den Wortlaut ändernd)² anführte: τὸν . . . ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα“. Statt des τῶν τε in Z. 3 der Ausführungen*

1 fragm. 153, Lietzmann I, 248, 18ff. 2 Im Nicaenum steht nur „κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα“. Der Text, den Apollinaris zitiert, ist zwar nicht willkürlich von ihm geändert — denn, wie das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum, so bietet auch einer der Texte im Chalcedonense (actio V, Mansi VII, 109 C) κατελθόντα ἐξ οὐρανῶν, und bei Basilius, ep. 125, 2, MSG 32, 548 und ep. 140, 2, S. 588 C, lesen mit den älteren Ausgaben wenigstens einige Hss ebenso —; aber Gregor hat Recht, wenn er diesen Text nicht für den richtigen hält.

Gregors wird also τοῦ τε τῶν zu lesen sein. Jedenfalls ist zweifellos, daß bei dem „λέγοντος“ an das δόγμα συνοδικὸν der Synode von 268 gedacht ist. Denn Gregor fragt im weiteren Verlauf seiner Ausführungen im Rückblick auf das Zitat des Apollinaris: ποῦ τοῦτο ἢ κατὰ τοῦ Σαμοσατέως ἐδογματίσσε σύνοδος¹; Das soll nicht in Abrede stellen, daß die Synode die von Apollinaris zitierten Worte gebraucht habe; Gregor fragt vielmehr nur, wo die Synode das, was Apollinaris aus diesen Worten herauslas, als ihre Meinung ausgegeben habe. Und diese Frage Gregors ist sehr berechtigt. Denn wenn auch die Synodalen von 268, wie später sich zeigen wird², in vieler Hinsicht ähnlich dachten, wie nach ihnen Apollinaris, so haben sie doch seine künstlichen Konstruktionen über die σὰρξ Christi schwerlich schon vertreten. Und hätten sie diese Gedanken gehabt, so würden sie sie nicht in Worten zum Ausdruck gebracht haben, die sehr viel anders verstanden werden können, ja verstanden werden müssen. Denn die von Apollinaris zitierte Äußerung besagt, schlicht verstanden, das gerade Gegenteil von dem, was er in ihr fand, — dies nämlich, daß Christus (der φύσει als ἄνθρωπος gedacht erscheint) durch eine Einwirkung vom Himmel her vergöttlicht sei. So haben nun zweifellos die Synodalen von 268 nicht gedacht; so verstanden, kann das von Apollinaris zitierte Wort nicht von ihnen formuliert sein. Lag dem Apollinaris eine Fälschung vor? ein unechtes Symbol, wie das oben (S. 105f.) besprochene? Dies unechte *symbolum Antiochenum* bietet nichts derart. An eine ähnliche Fälschung oder an eine Interpolation etwa des Synodalbriefs von 268 zu denken, ist schwierig. Denn aus welcher Ecke sollte solch eine Fälschung oder solch eine Interpolation hergeleitet werden? Eine apollinaristische Fälschung kann — ganz abgesehen davon, daß die apollinaristischen Fälschungen sämtlich jünger sein werden, als Apollinaris — das Ganze nicht gewesen sein, in dem ein Satz sich fand, den Apollinaris nur mit Hilfe einer seinen wahren Sinn in sein Gegenteil verkehrenden Deutung für sich verwerten konnte. Auch als apollinaristische Interpolation ist der von Apollinaris

1 MSG 45, 1141 A. 2 Vgl. auch schon „Harnack-Ehrung“, Leipzig 1921, S. 239.

zitierte Satz deshalb nicht aufzufassen. Wo aber ist im 4. Jahrhundert sonst ein Kreis, dem diese Fälschung oder diese Interpolation zuzutrauen wäre? ein Kreis, dem daran liegen konnte, durch eine Fälschung oder Interpolation die Synodalen von 268 mit der Anschauung zu belasten, der das Zitat des Apollinaris wirklich Ausdruck gibt? Ich wüßte keinen. Gegen die Annahme einer Fälschung irgendwelcher Art spricht auch der Umstand, daß für Apollinaris selbst der Text, dem er das Zitat entnahm, eine nicht anzuzweifelnde Autorität gewesen sein muß. Apollinaris hätte ihn sonst nicht mit so verwogener Deutung zu einem Zeugen für seine Lehrweise zu machen versucht. — Kann man aus diesen Schwierigkeiten sich herausfinden? Ich glaube, es gibt einen Ausweg. Die Art, in der im Synodalbrief von 268 mehrfach Äußerungen des PvS, untermischt mit der Kritik der Synodalen, zitiert oder in indirekter Redeform wiedergegeben oder gekennzeichnet werden¹, hat noch in der neueren kirchengeschichtlichen Forschung mehr als einmal dahin geführt, daß Worte des PvS für solche der Synodalen angesehen sind, und umgekehrt². Dem Apollinaris kann Ähnliches begegnet sein: er kann eine in dem Synodalbrief an den Pranger gestellte Äußerung des PvS für eine dogmatische Aussage der Synodalen gehalten haben. Ist das der Fall gewesen — und ich sehe keine andre Möglichkeit,

1 Vgl. z. B. Fragm. 16—19 (oben S. 79f.). 2 Fragm. 19b (εἰ δὲ κατ, oben S. 79f.) hat schon Turrianus, wie seine Übersetzung zeigt, als Gegenbemerkung der Synodalen zu der Äußerung des PvS in 19a aufgefaßt, und Routh (III², 350) ist offenbar derselben Meinung; doch aber ist zweifellos (vgl. Fragm. 30, oben S. 89), daß 19a eine kritische Bemerkung der Synodalen ist, 19b ipsissima verba des PvS bringt. In Fragm. 34b (oben S. 90) hat Martin (Analecta IV, 424) Worte Pauls durch ein irrig eingefügtes „(Malchion)“ zu einer von PvS angeführten Äußerung Malchions gemacht. Umgekehrt hat Routh zu dem ἀξιούτων in Fragm. 17b (oben S. 79) in Klammern ein „Paulinistarum“ hinzugefügt (II, 484; III², 311: Paulo cum suis), während in Wahrheit die Orthodoxen die ἀξιούντες sind. Und mindestens mißverständlich ist es, wenn Harnack, LG I, 522, zu 8, d. h. zu Fragm. 22 (oben S. 80), bemerkt: „Worte Malchions, der Worte Pauls anführt“; denn Malchion stellt in diesem von A—Z lediglich seine Worte wiedergebenden Fragment zwar die böse Ketzerei, die in früheren Äußerungen des PvS sich offenbare, heraus, aber kein Wort des PvS ist angeführt (vgl. übrigens oben S. 100, Anm. 6).

der Schwierigkeiten Herr zu werden —, so ist in dem *δόγμα συνοδικόν*, auf das Apollinaris sich bezieht, der Synodalbrief von 268 und in dem *ἐξ οὐρανοῦ ἀποταθεῖσθαι τὸν κύριον* eine von diesem in indirekter Rede wiedergegebene Äußerung des 42 PvS zu sehen. Es liegt hier also ein echtes Fragment des Synodalbriefes vor. — Doch ist es unmöglich, dies kurze Fragment in die Reihe der übrigen einzuordnen. Daher sehe ich davon ab, dies Fragment unten in dem Ganzen der Fragmente des Synodalbriefes (Kap. VIII, B) mit abzudrucken (s. vielmehr Kap. VIII, D, 1). Doch ergibt sich in bezug auf die Frage, in welchem Zusammenhange dies Fragment 42 seine Stelle im Synodalbrief gehabt haben könnte, ein gewisser Fingerzeig, wenn man die an zweiter Stelle hier zu erörternde Nachricht der *libri c. Apollinarem* untersucht.

3. Daß die von der handschriftlichen Überlieferung irrig, wie man längst gesehen hat¹, dem Athanasius zugeschriebenen *libri II c. Apollinarem*² zwei ursprünglich nicht zusammen gehörige Schriften sind³, ja, wie Dräseke⁴ m. E. bewiesen hat, auf zwei verschiedene Verfasser zurückgehen, bestätigen auch die beiden Ausführungen über PvS, die sie bieten. Sie stellen Paralleltexte dar. Der Verfasser des 1. Buches wird durch die Kritik des apollinaristischen „*Ἡμεῖς θεὸν λέγομεν τὸν ἐκ Μαρίας*“ zunächst auf Marcion, dann auf PvS als Genossen dieses Irrtums geführt. „*Ἡ πῶς λέγετε θεὸν (τὸν ἐκ Μαρίας), ὡς Παῦλος ὁ Σαμοσατεύς*; so fragt er, und mit einem „*τοῦτο γὰρ τῆς ἐκείνου ἀσεβείας τὸ πρόσχημα*“ leitet er dann⁵ Mitteilungen über PvS ein. In ganz ähnlicher Weise sagt der Verfasser des 2. Buches nach Ausführungen, die den λόγος und seine σάρξ sorgfältig unterscheiden: *Εἶπατε τοίνυν, πῶς θεὸν ἐκ Ναζαρέτ γεγενῆσθαι ὑπειλήφατε; ἐπειδὴ καὶ πάντες αἱρετικοὶ τοῦτο λέγειν εἰώθασιν, ὡς Παῦλος ὁ Σαμοσατεύς*⁶, und was dann folgt, sind gleichfalls Mitteilungen über dessen Lehre. Diese Mitteilungen sind hier wie dort so ähnlich, daß sie zum Vergleich nebeneinandergestellt werden müssen:

¹ Vgl. A. Stülcken, Athanasiana TU 19, 4, Leipzig 1899, S. 70.
² MSG 26, 1091—1165. ³ So auch Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Litteratur III, 1912, S. 57. ⁴ Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona 1889, S. 109—207. ⁵ I, 20, p. 1128 A. ⁶ II, 3, p. 1136 B.

I: Θεὸν ὁμολογεῖν τὸν ἐκ Μαρίας πρὸ αἰώνων μὲν προορισθέντα, ἐκ δὲ Μαρίας τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἐσχηκότα· λόγον δὲ ἐνεργῇ ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ¹.

II: Θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ, θεὸν ἐκ Ναζαρετ ὄφθέντα, καὶ ἐντεῦθεν τῆς ὑπάρξεως τὴν ἀρχὴν ἐσχηκότα καὶ ἀρχὴν βασιλείας παρειληφότα· λόγον δὲ ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ· τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα, τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρετ ἀναδειχθέντα· ἵνα εἰς εἴη, φησὶν, ὁ ἐπὶ πάντα θεὸς ὁ πατήρ².

Ein „τοιαύτη τούτου ἡ ἀσέβεια“ schließt in II, auf das θεὸς ὁ πατήρ folgend, die Mitteilungen, gleichwie in I das τοῦτο γὰρ τῆς ἐκείνου ἀσέβειας τὸ πρόσχημα sie einleitet.

Die Ähnlichkeit dieser beiden Mitteilungen ist so groß, daß sie nur durch ein literarisches Verwandtschaftsverhältnis zwischen ihnen erklärt werden kann. Ein Verwandtschaftsverhältnis derart besteht auch zwischen den Werken selbst, in denen diese Mitteilungen sich finden, d. h. zwischen *liber I* und *liber II c. Apollinarem*. Da dieses auf Abhängigkeit von einer gemeinsamen Quelle zurückzuführen sein wird³, gilt das

1 MSG 26, 1128 AB 2 MSG 26, 1136 BC. 3 Von „mancherlei sachlichen Berührungen zwischen der zweiten und ersten Schrift“ sprach schon Dräseke (a. a. O. 202). Es fehlt aber auch nicht an wörtlichen Parallelen, die zweifellos ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis beweisen. Ich führe von mehreren Beispielen (vgl. auch I, 5, p. 1101 A mit II, 17, 1161 B; I, 11, 1112 B mit II, 12, 1152 B; I, 15, 1120 D mit II, 10, 1149 A) nur drei, m. E. ganz einwandfreie an; vgl. I, 12, 1113 A: καὶ λέγεται κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων (Hebr. I, 4)· οὐκ αὐτὸς ὁ ποιητὴς τῶν ἀγγέλων λόγος κρείττων γέγονεν ὡς ἦττων ὢν ποτε, ἀλλὰ ἡ μορφή τοῦ δούλου, ἣν αὐτὸς ὁ λόγος ἰδιοποιήσατο φυσικῇ γεννήσει, κρείττων ἀνατείλασα ἐκ τῆς τοῦ πρωτοπλάστου γενέσεως κτλ mit II, 15, 1157 BC: τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων κτλ Hebr. 1, 4· οὐ πάντως ὁ ποιητὴς τῶν ἀγγέλων λόγος κρείττων γέγονεν ὡς ἦττων ὢν, ἀλλὰ τὴν ἐν αὐτῷ ἀνατείλασαν τοῦ δούλου μορφήν κρείττονα τῶν ἀγγέλων, ἣ καὶ πάσης τῆς κτίσεως ἐπιδειξάμενος κτλ.—, I, 13, 1116 AB: ἐκ τῆς ἀγίας καὶ θεοτόκου παρθένου τὴν τοῦ Ἀδάμ πλάσιν καὶ ποίησιν ἀνεστήσατο mit II, 10, 1148 C: καὶ ἐγεννήθη ἐκ γυναικός, ἐκ τῆς πρώτης πλάσεως τὴν ἀνθρώπου μορφήν ἐν ἑαυτῇ ἀναστήσάμενος.—, I, 20, 1128 C: ὡς γέγραπται· ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον (Mt. 1, 25), ἵνα γένηται πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Rō 8, 29), αὐτὸς ὢν θεὸς ἀληθινός, ἵνα καὶ πάθῃ ὑπὲρ ἡμῶν, ὡς ἄνθρωπος, καὶ λυτρώ-

Gleiche auch von den Mitteilungen über PvS. Sie machen auch m. E. in keinem der beiden Bücher den Eindruck, eigener Belesenheit des Verfassers zu entstammen. Gegenüber den Verschiedenheiten, welche die beiden Texte bei aller Verwandtschaft aufweisen, handelt es sich also nicht um eine Entscheidung zwischen I und II. Den Wortlaut der Vorlage kann hier dieser, dort jener Text festgehalten haben. Ihn mit zweifelloser Sicherheit festzustellen, wird unmöglich sein. Doch halte ich folgende Erwägungen für berechtigt. Dem Verfasser von II liegt an dem Ausdruck *θεὸς ἐκ Ναζαρέτ*; denn den hatte er bei den Apollinaristen gefunden. Er bringt ihn auch in dem

σηται ἡμᾶς ἐκ πάθους καὶ θανάτου ὡς θεός mit II, 15, 1157C: πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως (Col. 1, 15) γέγονεν, ὡς γέγραπται καὶ ἐν εὐαγγελίοις· ἕως οὗ ἔσκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον (Mt. 1, 25). διὸ καὶ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (Col. 1, 16) καὶ ἐν αὐτῷ τὸ πάθος γέγονε καὶ αὐτός ἐστιν ὁ ἐλευθερωτὴς τοῦ πάθους καὶ τοῦ θανάτου. — Dräseke, der in dem unmethodischen Suchen nach Verfassern für namenlose Schriften groß war, schrieb Buch I dem Didymus, Buch II seinem Schüler Ambrosius zu (S. 199–202). Er meinte, der Schüler „dürfte gerade durch seines Lehrers Vorbild veranlaßt worden sein, auch seinerseits ein ähnliches Werk zu schreiben“. Dräseke hielt also Buch II für abhängig von Buch I. Die Unmöglichkeit dieser Annahme wird, wie durch die oben abgedruckten Mitteilungen über PvS, so auch durch folgende Stellen dargetan: I, 7, 1104f: μάτην οὖν φαντάζονται οἱ ἀλώμενοι, ἐξ οὐρανοῦ λέγοντες τὸ τοῦ κυρίου σῶμα. καίτοι ὁ Ἀδὰμ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν γῆν κατενήνοχε (!), Χριστὸς ἀπὸ τῆς γῆς εἰς οὐρανοὺς ἀνενήνοχε mit II, 17, 1160A: ἐπουράνιος γὰρ ἄνθρωπος ὁ κύριος, οὐχὶ ἐξ οὐρανοῦ τὴν σάρκα ἐπιδειξάμενος, ἀλλὰ τὴν ἐκ γῆς ἐπουράνιον συστήσάμενος. — und I, 13, 1117A: φανερός ἐστιν ὁ λόγος, ὅτι οὔτε δρᾶται ψυχὴ οὔτε ἀποκτείνεται . . . ὥσπερ τὸ σῶμα, καθὼς εἶρηκεν ὁ κύριος mit zwei Stellen aus II, nämlich II, 8, 1144C: οὔτε γὰρ ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν ἐστιν εὑρεῖν τοῦτο, οὔτε ἐν τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων λογισμῷ, τοῦ κυρίου λέγοντος· Μὴ φοβηθῆτε usw. Mt. 10. 28. καὶ πῶς εἰ σαρκικὴ ἢ ψυχὴ καθ' ἑμᾶς, οὐ συνθνήσκει τῷ σώματι; und II, 17, 1161A: ψυχὴν πνεῦμα οὖσαν σαφῶς αἱ ἅγιοι γραφαὶ διδάσκουσι καὶ ὁ κύριος δὲ εἰρηκῶς τὸ μὲν σῶμα ὑπὸ ἀνθρώπων ἀποκτενόμενον, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτείνει. — Andererseits habe ich den Eindruck, daß Dräseke mit Recht an eine Abhängigkeit des ersten Buches von dem zweiten nicht dachte. Bei einigen der in dieser Anmerkung zitierten Stellen käme man zwar mit dieser Annahme vielleicht aus. Aber der ganze Aufbau beider Schriften (vgl. Dräseke S. 175) und die vorgeschrittenere Form der dogmatischen Terminologie in II (vgl. Stülcken, S. 74f.) spricht gegen sie. — Das Werk, von dem beide Bücher abhängig gewesen zu sein scheinen, müßte als ein ausführlicheres antiapollinaristisches gedacht werden.

PvS-Referat zweimal, und zwar in einer Weise, die eine Wiederholung nicht nur dieses einen Wortes in sich schließt und schwerlich ursprünglich ist. Überdies sieht an der ersteren Stelle das θεὸν ἐκ Ναζαρέτ ὁφθέντα aus wie eine sekundäre Apposition zu dem θεὸν ἐκ τῆς παρθένου, und an der zweiten fügt sich der Schlußsatz (ἵνα εἰς εἴη κτλ), wenn man die Worte τῷ μὲν προορισμῷ — ἀναδειχθέντα wegläßt, an das dann unmittelbar vorangehende ὁμολογεῖ gut an, während er nach dem ἐκ Ναζαρέτ ἀναδειχθέντα logisch anfechtbar ist. Mir scheint deshalb der Text von I hinsichtlich des πρὸ αἰώνων μὲν προορισθέντα, ἐκ δὲ Μαρίας τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἐσχηκότα vor II den Vorzug zu verdienen. Auch das ἐνεργῇ in I wird man im Hinblick auf Hebr. 4, 12 dem ἐνεργόν von II vorziehen müssen. Dagegen ist das θεὸν ὁμολογεῖν τὸν ἐκ Μαρίας in I ebenso durch das, was vorher als apollinaristische Äußerung angeführt war, bedingt, wie das θεὸν ἐκ Ναζαρέτ in II; es führt auch ebenso, wie dieses, zu einer unschönen Wiederholung. Hier wird also das θεὸν ἐκ τῆς παρθένου von II das Ursprüngliche sein. Ebenso ist der Schlußsatz von II (ἵνα εἰς εἴη, φησὶν) schon wegen des φησὶν wohl als aus der Vorlage stammend anzusehen. Auch das „καὶ ἀρχὴν βασιλείας παρεληφότα“ wird man nicht für einen willkürlichen Zusatz von II zu halten haben; denn für die antiapollinaristische Polemik hatten diese Worte keine Bedeutung. — Von der „ἀσέβεια“ des PvS ist in I bei der Einführung der Mitteilung, in II in einem Nachsatze die Rede; schon die Vorlage muß den Begriff geboten haben. Nimmt man ihn (mit I) hinein in einen einleitenden Satz, so vermeidet man das häßliche zweimalige ὁμολογεῖ von II. Ich formuliere daher, um nur einen Text zu haben, den vermutungsweise ursprünglichen Wortlaut der Nachricht so:

τοῦτο τῆς ἐκείνου ἀσεβείας τὸ πρόσχημα· θεὸν ὁμολογεῖν⁴³ τὸν ἐκ τῆς παρθένου, πρὸ αἰώνων μὲν προορισθέντα, ἐκ δὲ Μαρίας τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἐσχηκότα καὶ ἀρχὴν βασιλείας παρεληφότα· λόγον δὲ ἐνεργῇ ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ, ἵνα εἰς εἴη, φησὶν, ὃ ἐπὶ πάντα (lies: πάντων) θεός, ὁ πατήρ.

Über die Herkunft dieser Nachricht ist Gewisses nicht auszumachen. Doch halte ich es nicht für unwahrscheinlich,

daß sie, ebenso wie das Fragment 42 der vorigen Nummer, aus dem Synodalbrief von 268 stammt. Dafür spricht erstens, daß, wie das „ἵνα εἰς εἴη, φησὶν“ vermuten läßt, dem, der zuerst diese Nachricht formulierte, Äußerungen des PvS zur Hand waren; zweitens, daß, wenn dies der Fall war, das Ganze dieser Nachricht nichts anderes ist als eine Zusammenstellung ursprünglich so nicht vereinigter, sondern vom Zusammensteller aneinandergereihter Äußerungen des PvS, also etwas der Art nach Gleiches wie Fragm. 13 und 14 des Synodalbriefs; drittens der Umstand, daß zwischen dem in dieser Nachricht vorliegenden Satzgefüge und Fragment 42 des Synodalbriefs eine Gedankenverwandtschaft besteht: θεὸν ὁμολογεῖ τὸν ἐκ τῆς παρθένου . . ., λόγον δὲ ἐνεργῆ ἐξ οὐρανοῦ, so heißt es hier, ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον dort. — An sich möglich ist aber natürlich auch, daß die hier vorliegende Nachricht (Nr. 43) in einer Zeit lange nach 268 auf Grund des Disputationsprotokolls zusammengestellt ist. Der Zusammensteller könnte freilich kaum der Verfasser der antiapollinaristischen Schrift gewesen sein, aus der *liber I und II c. Apollinarem* geschöpft haben. Denn würde es einem Antiapollinaristen nicht aufgefallen sein, daß Malchion, der Gegner des PvS, mit Apollinaris viel mehr gemeinsam hatte, als dieser selbst? Doch könnte die antiapollinaristische Vorlage der *libri I und II c. Apollinarem* von einem Homoiusianer abhängig gewesen sein, in dem dann der eigentliche Zusammensteller der Nachricht 43 zu sehen wäre. Dieser Möglichkeit könnte es zur Empfehlung gereichen, daß die in Nr. 43 vorliegende Auswahl von Sätzen des PvS unter Fernhaltung der auf die Παυλιανικὴ διαίρεσις sich beziehenden nur die Gottes- und Logoslehre berücksichtigt. Je weniger ich diese Möglichkeit homoiusianischer Herkunft der Nr. 43 ganz abweisen möchte, desto richtiger scheint es mir, sie, ebenso wie Nr. 42, wenn auch aus anderm Grunde, nicht unter den Fragmenten des Synodalbriefs abzdrukken (doch s. Kap. VIII, D). Der Abdruck dort würde verschleiern, daß die Annahme, Nr. 43 sei ein Fragment des Synodalbriefs, eine zwar sehr wahrscheinliche, aber doch nicht beweisbare Hypothese bleibt. Hält man diese Hypothese für weiterer Erwägung wert, so scheint mir, daß man 43 und im Anschluß daran, wenn auch unter Andeutung einer kleinen

Lücke, Nr. 42 vor Nr. 13 unter die Fragmente des Synodalbriefs einreihen müßte.

4. Eine zweifelfreiere Vermehrung der „Fragmente“ könnte man von den Katenen zu erwarten geneigt sein, wenn man in den Katenen-Indices, die J. A. Fabricius angefertigt hat, unter den „zitierten Schriftstellern“ zweimal den PvS findet: in der Psalmen-Katene des Corderius¹ und in der von demselben Corderius herausgegebenen Katene zum Johannes-Evangelium². Aber an beiden Stellen findet man nur berichtende Mitteilungen. An der ersteren³ heißt es in dem auf einen nicht ungeschickten Anonymus des 6. oder 7. (?) Jahrhunderts zurückgehenden *argumentum* zu Psalm 109 (110): οἱ μὲν περὶ Ἄρειον καὶ Εὐνόμιον εἰς τὸν θεὸν λόγον εἰρῆσθαι λέγουσι τὸν ψαλμὸν καὶ πρὶν σαρκωθῆναι, οἱ δὲ περὶ Παῦλον τὸν Σαμοσατέα καὶ Φωτεινὸν καὶ Σαβέλλιον εἰς ψιλὸν ἄνθρωπον. Gemeint ist mit dem ψιλὸς ἄνθρωπος zweifellos nicht der israelitische König, sondern der Mensch Jesus. PvS kann in der Disputation mit Malchion den Psalm herangezogen haben, um die ἀρχὴ βασιλείας (vgl. Nr. 43, oben S. 141) für den Menschen Jesus zu beweisen. Seinen Anschauungen entspräche das. Aber der Bericht der Katene führt diese Exegese gar nicht auf PvS selbst zurück, sondern nur auf seine Anhänger. An ein Schriftwerk braucht dabei nicht gedacht zu sein. Ein „Fragment“ irgendwelcher Art wird uns also durch diese Katenen-Mitteilung nicht vermittelt. — Die zweite Stelle ist ergiebiger. Aus „Ammonius“, d. i. dem in den Katenen häufiger vorkommenden Exegeten Ammonius v. Alexandrien⁴, der wohl der Zeit Justinians angehört, wird hier zitiert: Μίαν ὑπόστασιν λέγουσι τῆς τριάδος Σαβέλλιος, Ναύατος, Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς καὶ Μάρκελλος⁵. Ein Zitat aus PvS liegt auch hier nicht vor; aber die Nachricht, die wir erhalten, ist interessant, weil sie in ihrer Form einzigartig ist. Inhaltlich ist sie der unten in Nr. 6 zu erörternden Mitteilung, daß PvS das ὁμοούσιος gelehrt habe, eng verwandt, denn οὐσία und ὑπόστασις waren in der Zeit des PvS noch Synonyma; und daß

1 Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca VIII, 656. 2 A. a. O. 691. 3 Expositio patrum graecorum in psalmos, ed. Balth. Corderius III, Antwerpen 1643. p. 238. 4 Vgl. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894, S. 501f. 5 Catena patrum graecorum in S. Iohannem, ed. B. Corderius, Antwerpen 1630, p. 14.

sie für Novatian, Sabellius und Marcell zutrifft, erweckt ein günstiges Vorurteil für sie. Woher Ammonius sein Wissen hatte, läßt sich nicht erraten. Daß er für diese Notiz urkundliches Material benutzt hat, ist in bezug auf PvS m. E. ebenso unwahrscheinlich, wie in bezug auf Novatian, Sabellius und Marcell. Er mag direkt oder indirekt aus einer homoiousianischen Quelle geschöpft haben, kann aber auch, wenn er in der mit den Synodalakten von 268 wieder bekannt gewordenen Zeit Justinians lebte, von einem zeitgenössischen Schriftsteller unterrichtet gewesen sein. — Drei weitere Erwähnungen des PvS in der Katenen-Literatur, also eine dritte, vierte und fünfte, brachte die von J. A. Cramer 1841 herausgegebene, von der des Corderius verschiedene Katene zum Johannesevangelium. Die erste von ihnen, also die dritte der hier zu behandelnden, hat schon Routh in seiner 2. Auflage abgedruckt¹. Aber so, daß man sie nicht beurteilen kann. Sie lautet vollständig: Χρῆ δὲ γινώσκειν, ὅτι ὁ μὲν Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς οὕτω φησὶν· Ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν (Joh. 5, 27)· ἀλλ' οὐδεμίαν ἀκολουθίαν ἔχει². Der Satz gehört in der Katene zu der Hauptmasse des Textes, die keine Lemmata bietet. Man muß daher vermuten, daß er aus Chrysostomus stamme, der vornehmlich benutzt ist. Und diese Vermutung bestätigt sich. Chrysostomus erklärt an der in Betracht kommenden Stelle³, wie Tischendorf in seinem Apparat⁴ besonders hervorhebt, Joh. 5, 27f. so, daß er das ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν von dem Vorangehenden ablöst und mit dem folgenden μὴ θαυμάζετε zu einem selbständigen Satze verbindet. Die Erörterung über dies: „Ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν μὴ θαυμάζετε τοῦτο“ beginnt er mit dem von der Katene unvollkommen wiedergegebenen Satze: Παῦλος μὲν ὁ Σαμοσατεὺς οὐχ οὕτως φησὶν. ἀλλὰ πῶς; „Ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν“. ἀλλ' οὐδεμίαν ἀκολουθίαν ἔχει τοῦτο οὕτως λεγόμενον. οὐ γὰρ διὰ τοῦτο ἔλαβε τὴν κρίσιν, ὅτι ἀνθρωπός ἐστιν (ἐπεὶ τί ἐκώλυε πάντας ἀνθρώπους εἶναι κριτάς;), ἀλλ' ἐπεὶ δὴ τῆς ἀρρήτου οὐσίας ἐκείνης ἐστίν υἱός, διὰ τοῦτό ἐστιν κριτῆς. οὕτω τοίνυν ἀναγνώστεον·

1 III², 330. 2 Catenae in evangelia S. Lucae et S. Joannis. ed. J. A. Cramer, Oxford 1841, S. 235, 23ff. Die Worte ἀλλ' οὐδεμίαν ἀκολουθίαν ἔχει hat Routh nicht mehr mitgeteilt. 3 hom. in Joann. 29 (al. 38), 3, MSG 59, 223. 4 ed. 8 critica major I, 791.

Ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶν μὴ θαυμάζετε τοῦτο. Es wird also an der hier in Rede stehenden dritten Katenenstelle, die künftig nicht mehr als Katenen-Stelle, sondern als eine Chrysostomus-Notiz zu bezeichnen ist, nichts von PvS „zitiert“, sondern nur berichtet, daß er das „ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶν“ zum Vorhergehenden gezogen habe. Daß PvS das *in scripto aliquo, sententiam suam de persona Christi propugnans*, getan habe, wie Routh vermutet¹, ist eine unnötige Annahme. Wenn es sich bei Chrysostomus nicht lediglich um eine auf richtigem Vermuten ruhende Diskreditierung der abgewiesenen (richtigen) Beziehung des „ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστὶν“ durch den Ketzer handelt, der als Vertreter des Psilanthropismus bekannt war, so wird das Wissen des Chrysostomus durch irgendeine Vermittlung auf die Disputation mit Malchion zurückgehen, oder dem entstammen, was Chrysostomus von den zu seiner Zeit vielleicht (vgl. unten S. 172) in Antiochien noch vorhandenen Anhängern des PvS wußte. Ein „Fragment“ des PvS haben wir also auch hier nicht. — Die vierte Katenen-Stelle, die zweite in der Cramerschen Johannes-Katene², stammt gleichfalls aus Chrysostomus³ und bietet einen bessern Text als die Ausgaben. Chrysostomus legt hier zu Joh. 7, 1 dar, daß Christus bald mitten unter seinen Widersachern sich zeigte, bald sich zurückzog: ποτὲ μὲν ἔφευγεν ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἐφαίνετο ὡς θεός. Dann fährt er fort: τῷ τε γὰρ ἐν μέσοις ὄντα τοῖς ἐπιβουλεύουσι μὴ κατέχεσθαι τὸ ἀκαταγώνιστον αὐτοῦ καὶ ἄμαχον ἐδήλου, τῷ τε ἀποστέλλεσθαι τὴν οἰκονομίαν ἐβεβαίον καὶ ἐπιστοῦτο, ἵνα μήτε Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς (der die Gottheit Christi leugnete) ἔχῃ τι λέγειν, μήτε Μαρκίων (der doketisch dachte) καὶ οἱ τὰ ἐκείνων (Text: ἐκείνου) νοσοῦντες. ἀμφοτέρων γὰρ ἐμφράττει τὰ στόματα. Neues über PvS erfährt man auch aus dieser Chrysostomus-Notiz nicht; genauere Kenntnis steht schwerlich im Hintergrunde. — Die fünfte und letzte Katenen-Stelle⁴ trägt das Lemma Ἀμμωνίου πρεσβυτέρου und rührt zweifellos von demselben Ammonius her, den die Johannes-Katene des Corderius benutzt. Sie ist von der eben behandelten Stelle des Chrysostomus abhängig und vermag noch weniger zu lehren, als diese. Doch

1 III², 330. 2 A. a. O. 259, 30 ff. 3 hom. 48, 1, MSG 59, 269.

4 Cramer a. a. O. 260, 5 ff.

sei sie der Vollständigkeit zuliebe angeführt: Δείκνυσι τὰ τῆς ἀνθρωπότητος φεύγων τοὺς Ἰουδαίους καὶ ἐλέγχει Μαρκίωνα καὶ Παῦλον τοὺς εἰρηκότας, ὅτι οὐ γέγονεν ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς ἀνθρωπος κατὰ ἀλήθειαν (!). — Nach weiteren Erwähnungen des PvS habe ich in den Katenen, die mir zugänglich waren, vergeblich gesucht. Daß „Zitate“ aus PvS in den Katenen sich finden, ist auch an sich sehr unwahrscheinlich. Wir kennen keine „Werke“ des PvS, die hätten exzerpiert werden können.

5. Von den homoiusianischen Nachrichten muß zunächst die oben (S. 65) schon mitgeteilte Stelle der Denkschrift des Georgius und Basilius vom Jahre 359 besprochen werden. Ihre Verfasser haben das „sirmische Material“ (oben S. 64f.) gekannt. Stecken in ihren Ausführungen wörtliche Entlehnungen aus ihm? — Im weiteren Verlauf der Darlegungen, die durch die oben (S. 65) zitierte Stelle eingeleitet werden, sagt die Denkschrift: τὸ μὲν γὰρ ῥῆμα καθ' ἑαυτὸ ἀνύπαρκτόν ἐστι καὶ οὐ δύναται εἶναι υἱὸς θεοῦ, ἐπεὶ πολλοί γε οὕτως ἔσονται υἱοὶ θεοῦ¹. Das wird dann durch den Hinweis auf die verschiedenen Schöpferworte in Gen. 1 erläutert. Danach heißt es: ἵνα μὴ οὖν ἀπατῶντες τοὺς ἀπλουστέρους τὸν υἱὸν ταυτὸν λέγωσιν οἱ αἰρετικοὶ τοῖς λόγοις τοῖς παρὰ τοῦ θεοῦ λαλουμένοις, τὸ διάφορον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὡς πρὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ὑποδεικνύντες οἱ πατέρες — das sind wieder die Synodalen von 268 — τὸν υἱόν, φημί (= wie gesagt). οὐσίαν ἐκάλεσαν, οὕτως τὴν διαφορὰν παριστῶντες, ὅτι ὁ θεὸς ὢν ἐστίν, καὶ οἱ λόγοι, οὓς λαλεῖ, ὄντες, ἀλλ' οὐκ οὐσίαι, λεκτικαὶ δὲ ἐνέργειαι. ὁ δὲ υἱός, λόγος ὢν, οὐχὶ ἐνέργεια λεκτικὴ ἐστὶ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' υἱὸς ὢν οὐσία ἐστίν², und nach weiteren Erläuterungen über den Sinn, den diese Bezeichnung hier habe, schließen die Ausführungen mit dem Satze: ταύτην οὖν τὴν ὑπόστασιν οὐσίαν ἐκάλεσαν οἱ πατέρες³. Wenn man die Situation, der diese Denkschrift entstammt⁴, überschaut, so kann man m. E. daran nicht zweifeln, daß in diesem dreimal den πατέρες von 268 nachgesagten ἡναγκάσθησαν οὐσίαν εἰπεῖν καὶ τὸν υἱόν (oben S. 65), bzw. τὸν υἱὸν οὐσίαν ἐκάλεσαν, bzw. ταύτην τὴν ὑπόστασιν οὐσίαν ἐκάλεσαν eine Rücksichtnahme auf eine von ihnen tatsächlich verwendete Terminologie

¹ Epiphani., haer. 73, 12, p. 859 C. ² A. a. O. 860 A. ³ 860 B.

⁴ Vgl. meinen Aufsatz über „Die Christologie der Macedonianer“ in den „Geschichtlichen Studien“ zu A. Haucks 70. Geburtstage, 1916, S. 70.

vorliegt. Die Homoiusianer hatten noch in ihrem Synodalschreiben von Ancyra (358) gemäß der von den Eusebianern (wie von den Arianern) festgehaltenen origenistischen Tradition selbst ebenso geredet: εἰ γὰρ μήτε ὁ σοφὸς θεὸς μεθέξει σοφίας συνθέτως σοφὸς ἡμῖν νοεῖται, ἀλλ' ἀσυνθέτως αὐτός ἐστι σοφός, οὐσίας (Petavius: οὐσία, Oehler: οὐσία) ἐστὶ, μήτε ἡ (Oehler: εἰ, besser wohl: , ἡ) σοφία ἐστίν, ὁ υἱὸς ἐξῆς νοεῖται, ἀλλ' ἡ (lies: ἡ) σοφία οὐσία ἐστὶν ἀπὸ σοφοῦ οὐσίας, ὃ ἐστι σοφία. οὐσία ὁ υἱὸς ὑποστάς ὁμοία ἔσται καὶ κατ' οὐσίαν τοῦ σοφοῦ πατρός, ἅφ' οὐπερ ὑπέστη σοφία ὁ υἱός¹. Nun, in der Denkschrift von 359, suchen sie diese Verwendung des Terminus οὐσία durch eine Deutung im Sinne der beginnenden Differenzierung der Begriffe οὐσία und ὑπόστασις unanstößig zu machen. Die analoge Umdeutung macht den Gebrauch des Terminus οὐσία durch die Synodalen von 268 oder — diese Möglichkeit ist offen zu halten — durch Malchion (in der Disputation) ebenso gewiß, wie er hinsichtlich des Synodalschreibens von Ancyra es ist. Ja, es ist nicht ganz undenkbar, daß in der deshalb wörtlich angeführten Stelle des Synodalschreibens von Ancyra Gedanken entwickelt sind, die ähnlich von den Richtern des PvS ausgesprochen waren; denn es erinnert hier einiges an den Gedankenkreis und die Ausdrucksweise der im vorigen Paragraphen behandelten Fragmente². Auch in den Ausführungen der Denkschrift von 359 darüber, daß der λόγοι Gottes viele seien, diese λόγοι aber nicht als υἱοὶ θεοῦ bezeichnet werden dürften, können vielleicht Ausführungen der Synodalen von 268 oder Malchions mehr oder minder wörtlich nachklingen. Aber mehr als diese im einzelnen gar nicht faßbare Möglichkeit läßt sich nicht behaupten. Als sicher kann man nicht mehr ausgeben als die Tatsache, daß die antiochenischen Synodalen οὐσίαν ἐκάλεσαν τὸν υἱόν.

6a. Bekanntter als die oben erörterte, in der Forschung über PvS m. W. bisher nicht verwertete Nachricht der homoi-

1 Epiphan. haer. 73, 6, 852 BC. Die Verderbtheit des Textes ist von Petavius wie von Oehler anerkannt. Ich glaube aber, daß ein Bruchteil der vorgeschlagenen Verbesserungen (vgl. Oehler IIa, 82, Anm. 9) schon genügt. 2 Dahin gehört nicht nur die Bezeichnung des υἱὸς als σοφία — die war ja vulgär —, sondern auch das wohl ebensowenig wie das ἐξῆς zu ändernde μεθέξει σοφίας, denn Malchion weist in Fragm. 23c und 28 (oben S. 83 u. 88) das τὸν λόγον μετεσχηκέναι σοφίας zurück.

usianischen Denkschrift von 359, ist seit langer Zeit die von den Homoiusianern gegen das Nicaenum ausgespielte Behauptung; die Synodalen von 268 hätten das *ὁμοούσιος* verworfen. Die Tatsächlichkeit dieser Verurteilung des *ὁμοούσιος* ist u. a. von der oben (S. 97, Anm. 5) gelegentlich erwähnten Kern-Feuerleinschen Dissertation schlechterdings bestritten worden. Die Mehrzahl der älteren Forscher hat sie zwar gelten lassen, aber im Zusammenhang damit, daß man dem PvS bald eine positive, bald eine negative Stellung zu dem *ὁμοούσιος* zuschrieb, in verschiedener Weise sich zurechtzulegen versucht¹. Und über diesen Stand des Wissens ist man noch heute nicht hinausgekommen. Die Frage, ob die Nachricht von einer Verurteilung des *ὁμοούσιος* durch die Synode von 268 uns Kenntnis von einer Äußerung der Synode oder des PvS zu vermitteln vermag, muß daher hier mit einer Untersuchung darüber verbunden werden, ob und inwieweit die Nachricht zuverlässig ist, bzw. wie tatsächlich die Stellung des PvS und die der gegnerischen Synodalen zu dem *ὁμοούσιος* war.

6b. Die Nachricht, um die es hier sich handelt, kommt uns zuerst zu durch Hilarius², bzw. durch die oben (S. 65) erwähnte *epistula Sirmiensis*, d. i. die homoiusianische *epistula de homousii et de homoeusii expositione*, die dem Hilarius gelegentlich der sog. dritten Synode zu Sirmium (358) bekannt geworden war und die er bei Abfassung seiner Schrift *de synodis* (Ende 358 oder Anfang 359), wenn nicht zur Hand, so doch, z. T. ihrem Wortlaut nach, gegenwärtig hatte³. Bald

1 Vgl. Walch II, 107f. 2 de syn. 81, MSL 10, 534 AB.

3 Hilarius erinnert bei Einführung dieser *epistula* (p. 534 A) die von ihm in entgegenkommendster Weise behandelten Führer der Homoiusianer (*sanctissimi viri, Basili, Eustathi et Eleusi*, c. 90, p. 542 B; vgl. 79, 531f. u. 80, 533 B) an Geschehnisse in Sirmium, die ihnen bekannt waren, uns aber undurchsichtig sind: *epistulam, quam a vobis de homousii et de homoeusii expositione apud Sirmium Valens et Ursacius et Germinius poposcerunt legi, intelligo in quibusdam non minus circumspectam esse quam liberam*. Doch, wenn wir auch die hiermit angedeutete Szene nicht durchschauen, d. h. nicht wissen können, weshalb Ursacius und Genossen die Lesung dieser *epistula* forderten, und wie die Forderung ablief, — das macht doch der Zusammenhang zweifellos, daß diese *epistula* homoiusianischer Herkunft war, und daß Hilarius ihren Wortlaut kannte, ja bei seinen Ausführungen mehrfach an ihn anknüpft.

nachher (Ende 359) spricht Athanasius¹ von der Sache, und etwa 12 Jahre später Basilius v. Caesarea². Allen drei Berichten ist gemeinsam, daß sie den Synodalen von 268 eine ablehnende Stellungnahme zu dem *ἁποούσιος* nachsagen. Im einzelnen aber gehen die Berichte auseinander. Sie müssen daher getrennt behandelt werden. — *Secundo quoque id adidistis*, so sagt Hilarius im Hinblick auf die *epistula Sirmiensis* den Führern der Homoiusianer, *quod patres nostri, cum Paulus Samosatenus haereticus pronuntiatus est, etiam homousion repudiaverint, quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse patrem et filium praedicabat*³. Die Homoiusianer haben also erstens behauptet, die antiochenische Synode habe das *ἁποούσιος* abgelehnt — eine ausdrückliche Verurteilung des Terminus schließt das „*repudiaverint*“ ebensowenig ein, wie das von Hilarius in anderem Zusammenhange⁴ in bezug auf dieselbe Tatsache gebrauchte „*respuerunt*“, denn ein *repudiare* oder *respuere* vollzieht auch der, der ihm Angebotenes nicht annimmt. Sie haben zweitens diese Ablehnung damit begründet, daß PvS das *ἁποούσιος* gelehrt habe, und haben drittens über den Sinn sich ausgesprochen, den PvS dem *ἁποούσιος* gab. Hilarius hat alle drei homoiusianischen Angaben für tatsächlich richtig gehalten: *octoginta episcopi respuerunt*⁵, *male homousion Samosatenus confessus est*⁶; *quis secundum Samosatenum . . . , quod Christus in se sibi et pater et filius sit, confitebitur*⁷. — Athanasius nimmt an, 1. daß die antiochenische Synode das *ἁποούσιος* ausdrücklich negiert habe, 2. daß PvS weit davon entfernt gewesen sei, es zu vertreten, und 3. daß er durch einen sophistischen Schluß, der aus dem sinnlich (*σωματικῶς*) verstandenen *ἁποούσιος* folgerte, das *ἁποούσιος* schließe die Teilung einer Ursubstanz in 3 οὐσίαι ein, die Synodalen bestimmt habe, die Homousie in diesem Sinne zu verneinen (während sie, wie der Leser des Athanasius schließen soll, das recht verstandene *ἁποούσιος* nie abgelehnt hätten). Athanasius schreibt nämlich: *ὥς αὐτοί φασι* (nämlich die

1 de synodis 43 u. 45, MSG 26, 768 C u. 772 f. 2 ep. 52 (um 371), Mauriner-Ausgabe, Paris 1730, III, 145 B. 3 A. a. O. 81, 534 B.
 4 A. a. O. 86, 538 B. 5 A. a. O.; vgl. oben S. 44 bei und mit Anm. 1.
 6 A. a. O. 7 82, 535 A; vgl. unten S. 157, Anm. 1.

Homoiousianer) — τὴν γὰρ ἐπιστολὴν οὐκ ἔσχον ἐγώ —, οἱ τὸν Σαμοσατέα κατακρίναντες ἐπίσκοποι γράφοντες εἰρήκασι μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ,¹ und²: οἱ μὲν γὰρ τὸν Σαμοσατέα καθελόντες, σωματικῶς ἐκλαμβάνοντες τὸ »ὁμοούσιον«, τοῦ Παύλου σοφίζεσθαι τε θέλοντος καὶ λέγοντος· „Εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεός, οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ (d. h.: *Wenn Christus nicht aus einem Menschen Gott wurde [wie ich annehme], so ist er also der gleichen Substanz wie der Vater*), καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης“· διὰ τοῦτ' εἰκότως³ εὐλαβηθέντες τὸ τοιοῦτον σόφισμα τοῦ Σαμοσατέως, εἰρήκασι μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον· οὐκ ἔστι γὰρ οὕτως ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα, ὥς ἐκεῖνος ἐνόει κτλ.⁴ — Basilius spricht von der Sache ganz gelegentlich in einem Briefe an Klosterfrauen, in deren Kreise er u. a. auch in bezug auf seine dogmatische Stellung verleumdet war. Er führt hier aus, das ὁμοούσιος sei von einigen, die sonst am Nicaenum nichts getadelt hätten — er denkt dabei an die Homoiousianer, zu denen er selbst Beziehungen gehabt hatte —, als mißverständlich abgelehnt worden. Diese Ablehnung eines von den Vätern dogmatisierten Ausdrucks sei tadelnswert; aber eine Entschuldigung sei es für die, welche so sich gestellt hätten, daß sie den Ausdruck deshalb für verdächtig (ὑποπτος) gehalten hätten, weil er von anderen bekrittelt war (ὑπ' ἐτέρων διαβληθεῖσα). καὶ γὰρ τῷ ὄντι, so fährt Basilius dann fort, οἱ ἐπὶ Παύλῳ τῷ Σαμοσατεῖ συνελθόντες διέβαλον τὴν λέξιν ὥς οὐκ εὐσημον⁵. ἔφασαν γὰρ ἐκεῖνοι τὴν τοῦ ὁμοουσίου φωνὴν παριστᾶν ἐννοίαν οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς, ὥστε καταμερισθεῖσαν τὴν οὐσίαν παρέχειν τοῦ ὁμοουσίου τὴν προσηγορίαν τοῖς εἰς αὐτὴν διηρέθη. Hier kann auf den ersten Blick das Subjekt des ἔφασαν zweifelhaft sein. Wenn es die Synodalen sein sollen, war dann das ἐκεῖνοι nicht überflüssig? Und wenn das aus dem Zusammenhange deutliche Subjekt überflüssigerweise durch ein Pronomen ausdrücklich bezeichnet werden sollte, müßte man dann nicht οὗτοι statt ἐκεῖνοι er-

1 de syn. 43, 768 C. 2 A. a. O. 45, 772 C. 3 Dies wird hier nicht mit „aller Wahrscheinlichkeit nach“, sondern mit „billigerweise“ oder „natürlich“ zu übersetzen sein. 4 Das Weitere sucht zu zeigen, daß die Synodalen von 268 tatsächlich orthodox im Sinne des Athanasius dachten. 5 Migne's Nachdruck (MSG 32, 393 A): εὐχον.

warten? Gäbe man diesen Erwägungen Folge, so müßte man bei dem ἐκείνοι an ein aus dem Vorigen allenfalls zu entnehmendes „Παῦλος καὶ οἱ περὶ αὐτόν“ denken. Dann besagte die Nachricht völlig dasselbe, wie die des Athanasius, müßte als von dieser abhängig angesehen werden und verlöre jede selbständige Bedeutung. Aber diese Erklärung der Äußerung des Basilius ist zu verwerfen. Nach dem Zusammenhange kommt es darauf an, beachtenswerte Personen aufzuweisen, bei denen die λέξις „ὁμοούσιος“ bekrittelt war (διαβληθεῖσα). Als solche sind die Synodalen von Antiochien genannt („διέβαλον“). Was sie an dem Terminus tadelten, das zu erwähnen, war zweckmäßig; aber eine weitere Größe einzuführen, hatte Basilius gar keine Veranlassung. Es liegt auch grammatisch gewiß nicht nahe, unter den ἐκείνοι den PvS und seine Anhänger zu verstehen. Basilius braucht das Pronomen ἐκείνος, weil seine Gedanken zunächst den Homoiusianern gelten: diese (οὗτοι) haben durch die Haltung jener (ἐκείνων) sich bestimmen lassen. Basilius sagt also, noch weiter, als Athanasius, über das „repudiaverunt“ der *epistula Sirmiensis* und das „respuerunt“ des Hilarius hinausgehend, den Synodalen von 268 eine mit Begründung gegebene ausdrückliche Abweisung des ὁμοούσιος nach. Von der Stellung des PvS zu dem Terminus spricht er nicht. — Was von all diesen „Nachrichten“ ist glaublich? Darüber gehen die Meinungen, wie in der Vergangenheit, so auch noch heute auseinander. Der Grund dafür wird darin zu suchen sein, daß die neuere Forschung, die der Frage überhaupt eindringende Aufmerksamkeit nicht geschenkt hat, zu methodisch richtiger Quellenkritik ihr gegenüber noch nicht gekommen ist¹. Bezeichnend dafür ist, daß Harnacks Literaturgeschichte² die Nachricht des Athanasius, als wäre er, wie man früher zumeist annahm³, der zuverlässigste Zeuge, an erster Stelle *in extenso* abdruckt, auch die gelegentliche Äußerung des Basilius wörtlich mitteilt, dagegen auf Hilarius

1 Ich darf das sagen, weil ich mich selbst mit anklagen muß. Noch in der „Festgabe für Karl Müller“ (Tübingen 1922, S. 76) habe ich es in dieser Hinsicht fehlen lassen, indem ich unbeachtet ließ, was ich bereits in der Abhandlung über „Das Bekenntnis Lucians“ (SBA 1915, S. 582f.) festgestellt hatte. 2 I, 521. 3 Auch Walch (II, 106) urteilte so.

nur verweist und die *epistula Sirmiensis* gar nicht, bzw. nur *implicit*e mit diesem Hinweise auf Hilarius, erwähnt. Richtige Quellenkritik kann ja darüber keinen Zweifel lassen, daß Hilarius wie Athanasius im Vergleich mit der *epistula Sirmiensis* sekundäre Zeugen sind — nicht minder, wie unten sich ergeben wird, auch Basilius —, und daß die Homoiusianer, von denen die *epistula Sirmiensis* herrührt, über das, was in Antiochien 268 geschehen war, unterrichtet waren. Sie hatten in der sirmisschen Sammlung, der oben (S. 64f.) erwähnten *μὲν γραφή*, das urkundliche Material zusammengestellt; ja ihre *epistula Sirmiensis* stand als eine dies Material verwertende Denkschrift höchst wahrscheinlich in enger Beziehung zu jener *γραφή*, d. h. sie wird eine Beilage zu dem urkundlichen Material, oder dieses eine Beilage zu ihr gewesen sein; und vielleicht ist sie in jedem dieser beiden Fälle mit dem urkundlichen Material zu einem handschriftlichen Ganzen verbunden gewesen. Nur wenn man die Homoiusianer der Fälschung des urkundlichen Materials oder entstellender Verwertung desselben anklagen mag, kann man die Angaben der *epistula Sirmiensis* bezweifeln. Dazu aber gehört viel falscher Mut. Denn Hilarius, der seine Zeit und seine Zeitgenossen besser kannte, als wir, und das sirmissche Material gelesen hat, ist von dessen Echtheit und von der Richtigkeit der tatsächlichen Angaben der *epistula* überzeugt gewesen (vgl. oben S. 131 u. 149). Man wird deshalb, um zunächst nur dies festzustellen, annehmen müssen, daß PvS das *ὁμοούσιος* vertreten hat. Die Richtigkeit dieser Annahme kann überdies auch vierfach anderweitig nachgewiesen werden. Vielleicht nicht unabhängig von homoiusianischen Nachrichten ist freilich die oben (S. 143, vgl. 144) erwähnte Notiz des Ammonius, daß PvS, wie Novatian, Sabellius und Marcell, nur *μὲν ὑπόστασις* in der Gottheit angenommen habe, was bei der Synonymität von *οὐσία* und *ὑπόστασις* das *ὁμοούσιος* einschließt. Aber Ammonius kann, wie schon oben bemerkt ist, auch von andrer Seite unterrichtet gewesen sein. Sicher aus homoiusianischer Quelle fließt uns die Nachricht zu (vgl. oben S. 146f.), daß die Synodalen von 268 im Gegensatz zu PvS *οὐσίαν ἐκάλεσαν τὸν υἱόν*. Aber wir sahen schon oben (S. 147), daß diese Angabe zuverlässig sein muß. Und diese Betonung der *δύο* (oder *τρῆς*) *οὐσίαι* auf der Gegenseite ist ein gewichtiges Zeugnis

dafür, daß PvS das ὁμοούσιος lehrte. Gänzlich unabhängig von den homoiusianischen Nachrichten kann das dritte sein, das hier heranzuziehen ist: die oben (S. 74) erwähnte Notiz des Maxentius: *homousion Paulianistae nobiscum praedicant, sed quia tres personas* (im 6. Jahrhundert = ὑποστάσεις) *denegant trinitatis, haeretici judicati sunt*. Und, endlich viertens: hätte Hilarius wohl so rundweg gesagt: *male homousion Samosatenus confessus est* (oben S. 149), wenn diese aus dem sirmisschen Material sich ihm ergebende Erkenntnis mit dem, was er sonst wußte, in unvereinbarem Widerspruch stand? Daß PvS das ὁμοούσιος vertrat, muß als sichere geschichtliche Tatsache gelten.

6c. Daß Athanasius das Gegenteil annimmt (vgl. oben S. 149f.), beweist nur, daß er sehr mangelhaft unterrichtet war. Das ist auch sonst nachweisbar. Und wenn es nun gilt, über die Stellung der Synode von 268 zum ὁμοούσιος klar zu werden, so muß mit diesem Nachweis begonnen werden. Worauf ruhte das Wissen des Athanasius? Er schiebt gleich zu Beginn seiner Ausführungen (vgl. oben S. 150) nach dem Hinweis auf das, was die Homoiusianer „sagen“, den Zwischensatz ein: τὴν γὰρ ἐπιστολὴν οὐκ ἔσχον ἐγώ. Ist dies in Rücksicht auf das folgende „οἱ τὸν Σαμοσατέα καθελόντες γράφοντες εἰρήκασι“ gesagt? oder zur Erklärung des vorausgehenden „ὥς αὐτοὶ φασι“? Im ersteren Falle wäre unter der ἐπιστολή das Synodalschreiben von Antiochien zu verstehen. Das hat Athanasius allerdings nicht gekannt, ebensowenig wie die Disputationsakten. Er würde sich sonst nicht nur auf die Homoiusianer berufen haben. Aber an der Sicherheit dieser Auffassung des Zwischensatzes, die auch mir lange Zeit selbstverständlich gewesen ist, bin ich irre geworden. Konnte ein „τῆς συνόδου“ fehlen, wenn der Synodalbrief gemeint war? — Im zweiten der oben angegebenen Fälle wäre bei der ἐπιστολή an die *epistula Sirmiensis* zu denken, der freilich wahrscheinlich (vgl. S. 152) der Synodalbrief von 268 und ebenso wohl die Disputationsakten beigelegt waren, die aber doch auch für sich selbst als Herausstellung des aus dem urkundlichen Material sich Ergebenden bedeutsam und lehrreich war. Sie hatte die ganze Frage aufgerollt; an sie knüpft Hilarius an. Ein Leser der Gegenwart, der von Hilarius herkommt, wird durch den Zwischen-

satz des Athanasius auf sie sich hingewiesen sehen. Und unterrichtete Leser des 4. Jahrhunderts, zumal homoiusianische — Athanasius hat auch an solche gedacht; ihnen galt die entgegenkommende Bemerkung unmittelbar vor dem ὡς αὐτοί φασι, daß ihre Anschauung der Behauptung der Homousie nicht ferne stehe —, waren vielleicht in der gleichen Lage. Es ist daher wohl auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die ἐπιστολή, von der Athanasius spricht, die *epistula Sirmiensis* war. Jedenfalls hat Athanasius auch diese *epistula Sirmiensis* nicht gekannt. Das zeigt seine Vorstellung von der Stellung des PvS zum ὁμοούσιος. Er wird brieflich von einem Parteigenossen über die *epistula Sirmiensis* unterrichtet gewesen sein und zugleich erfahren haben, daß nach ihren Nachweisungen an der Tatsächlichkeit der Ablehnung des ὁμοούσιος durch die Synode von 268 nicht zu zweifeln sei. Das war, wie mir scheint, sein ganzes Urteilmaterial! Daher war er gegenüber der Tatsache der Ablehnung des ὁμοούσιος durch die Synodalen von 268 nur auf Vermutungen angewiesen. Und seine Ausführungen über den Werdegang dieser Ablehnung beweisen nur, mit welcher unrühmlichen Geschicklichkeit er sich und seinen Lesern die Dinge so zurechtzulegen wußte, daß sie zu seinen dogmatischen und kirchenpolitischen Überzeugungen und Zielen paßten. Damit ist auch darüber schon entschieden, ob der Steigerung, die das „repudiaverunt“ der *epistula Sirmiensis* bei ihm in dem „γράφοντες εἰρήκασι μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ“ erfährt, ein Zeugniswert zukommt. Die Formulierung scheint freilich nicht auf Athanasius selbst zurückzugehen. Daß er sie zweimal bringt, und zwar fast wörtlich gleichlautend, spricht dafür, daß sie der Nachricht entstammt, die ihm zugegangen war. Aber das macht sie nicht glaubwürdiger. — Und wie steht es mit der noch weiter über das „repudiaverunt“ der *epistula Sirmiensis* und das *respuerunt* des Hilarius hinausgehenden Nachricht des Basilius, die den Synodalen nachsagt: διέβαλον (τὸ ὁμοούσιον) ὡς οὐκ ἐῴσημον ἔφασαν γὰρ κτλ (oben S. 150)? Haben die Synodalen von 268 wirklich ganz ausdrücklich, und gar mit der Begründung, die Basilius gibt, das ὁμοούσιος verworfen? Noch in der Festgabe für Karl Müller habe ich das für denkbar gehalten¹. Aber

1 S. 76.

schon die Quellenkritik spricht dagegen. Hilarius sagt von der *epistula Sirmiensis*¹: *de homousio tractantes primum idcirco respuendum pronuntiastis, quia per verbi hujus enuntiationem substantia prior intelligeretur, quam duo inter se partiti essent . . . , secundo quoque id addidistis, quod patres nostri* usw. (oben S. 149). Die *epistula Sirmiensis* hat also den Einwand gegen das ὁμοούσιος, den Basilius den Synodalen von 268 in den Mund legt (und den auch Athanasius dank dem, von ihm konstruierten σόφισμα des PvS für sie als bestimmend ausgab), gar nicht mit der (erst nachher, *secundo*, erwähnten) Ablehnung des ὁμοούσιος durch die Synode von 268 in Zusammenhang gebracht; ihr ist für diese Ablehnung etwas ganz anderes, der Monarchianismus des PvS (wenn ich kurz so sagen darf), bestimmend erschienen (oben S. 149). Der erste Einwand der *epistula Sirmiensis*, der nach Basilius auch derjenige der Synodalen von 268 war, ist der vulgäre Gegengrund der Eusebianer und Homoiousianer gegen das ὁμοούσιος gewesen. Den hat Basilius, dem er infolge seiner früheren homoiousianischen Beziehungen geläufig war, dem Urteil der Synode von 268 als Beweggrund untergeschoben, — weil er nicht besser unterrichtet war. Auch seine Nachricht ist daher sowohl hinsichtlich des „διέβαλον ὡς οὐκ εὔσημον“, wie vollends in bezug auf die Begründung dieses Urteils, schon aus quellenkritischen Gründen vertrauensunwürdig. — Und es kommt noch ein anderer gewichtiger Grund hinzu, der uns hindern muß, eine über das „*repudiaverunt*“ der *epistula Sirmiensis* und das „*respuerunt*“ des Hilarius hinausgehende „Verwerfung“ des ὁμοούσιος durch die Synode von 268 für wahrscheinlich zu halten. Der Synodalbrief von 268 (dem das Disputationsprotokoll beigefügt war) ist an Dionys v. Rom und Maximus v. Alexandrien adressiert gewesen. Dionysius v. Rom († 26. 12. 268 oder vielleicht erst 269), der seinem alexandrinischen Namensvetter gegenüber das ὁμοούσιος bekanntlich mit Entschiedenheit vertreten hat, ist wohl kaum noch in der Lage gewesen, zu den Geschehnissen in Antiochien Stellung zu nehmen. Aber sein Nachfolger Felix I (269—274) muß gewußt haben, wie sein Vorgänger sich gestellt hatte. Hat er alsbald seine Zustimmung

¹ de syn. 81, MSG 10, 534 A.

ausgesprochen und dem an Stelle des PvS eingesetzten Domnus den erbetenen, die Kirchengemeinschaft mit ihm bezeugenden Brief geschickt? Jaffé bucht in seinen Regesten bei Felix solchen Brief: *cum Domno . . . litterarum commercium habet*¹; auch A. v. Harnack hält es „für gewiß“, daß Felix i. J. 269 an Domnus *litteras communicatorias* gerichtet habe², und E. Schwartz sagt geradezu³: „Der römische Stuhl kam der Aufforderung, die die Synode an ihn richtete, nach und stimmte der Absetzung Pauls zu“. Aber die Eusebius-Stelle, auf die Jaffé und Harnack sich berufen⁴, ist kein zureichender Beweis. Sie besagt nur, daß PvS auf Aurelians Entscheidung hin (vgl. oben S. 3 u. 59) habe weichen müssen, daß also damals, d. i. 272, Rom mit Domnus oder⁵ seinem Nachfolger Timaeus in Kirchengemeinschaft stand. Wir haben aber weder von einem Briefe des Dionys in dieser Sache, noch von einem solchen des Felix direkte Kunde⁶. Es ist also nicht gänzlich ausgeschlossen, daß die Anerkennung des Domnus seitens des römischen Bischofs sich nicht so glatt vollzogen hat, wie man annimmt⁷. Immerhin ist die Absetzung des PvS noch vor 272 im Occident anerkannt worden⁸. Wäre diese Stellungnahme Roms begreiflich,

1 Nr. 141. 2 LG II, 2, S. 412. 3 Kaiser Constantin und die christliche Kirche, Leipzig-Berlin 1913, S. 122. 4 „Eusebius in Hist. eccl. L. VII c. 30“ (, 19, II, 714, 5 ff.). 5 Die Dauer der kurzen Amtszeit des Domnus ist nicht zu bestimmen (Harnack, LG II, 1, 216 f.). Daß der Tod des Domnus ihr ein Ende machte, sagt Eusebius weder in der Kirchengeschichte (7, 32, 2, II, 716, 21), noch in der Chronik (ann. 1 Aurel.). 6 Doch verdient darauf hingewiesen zu werden, daß wir von Felix Fragmente eines von apolliaristischer Seite gefälschten Briefes an Maximus v. Alexandrien haben (Lietzmann, Apollinaris I, 318 ff., fragm. 186 u. 187; Jaffé² Nr. 140), der sehr andersartige Ansichten entwickelt, als PvS sie vertritt. Schon Caspari (IV, S. 123 mit Anm. 91) meinte, daß vielleicht ein echter trinitarisch-christologischer Brief des Felix an Maximus, zu dem er durch die Angelegenheit des PvS veranlaßt gewesen sein könnte, dem Fälscher der Anlaß dazu gewesen sei, einem Briefe des Apollinaris oder eines seiner Schüler den Namen des Felix vorzuschreiben, und A. v. Harnack urteilt ähnlich (LG II, 2, S. 412). Daß Felix gleichzeitig nach Antiochien und an Maximus geschrieben hätte, wäre sehr begreiflich. — Auch Gregorius Thaumaturgus kann den Apollinaristen als Autor der ihm fälschlich zugeschriebenen *κατὰ μέρος πίστεως* durch seine Stellungnahme gegen PvS sich empfohlen haben. 7 Vgl. auch Anm. 5. 8 Vgl. auch oben S. 37 bei und mit Anm. 5 u. 6.

wenn die Synode eine deutliche Verurteilung des ὁμοούσιος ausgesprochen hätte? Mir scheint diese Frage verneint werden zu müssen. Man könnte geneigt sein, die Schwierigkeiten durch die Annahme zu mindern, das fragliche Urteil über das ὁμοούσιος habe nicht im Synodalbrief sich befunden, sondern sei in der Disputation von Malchion ausgesprochen worden, und in Rom habe man die Disputationsakten nicht genau gelesen. Möglich ist diese Auskunft, falls man in der ἐπιστολή, die Athanasius nicht in die Hände bekam, die *epistula Sirmiensis* sieht, oder bei anderm Verständnis des Zwischensatzes des Athanasius seine Annahme, der Synodalbrief böte die Ausführungen über der ὁμοούσιος, für eine seiner falschen Konstruktionen hält. Denn daß den „Vätern“ von 268 nachgesagt wäre, was Malchion in der Disputation geltend gemacht hatte, würde erklärlich sein: Leontius wird sich von den Akten haben leiten lassen, wenn er im Lemma von Fragment 23 die Disputation mit PvS als einen διάλογος bezeichnet, ὃν ἐποίησαντο πρὸς Παῦλον οἱ ἐπίσκοποι διὰ Μαλχίωνος (oben S. 82). Doch bleibt diese Auskunft bedenklich. Eine ausdrückliche Verurteilung des ὁμοούσιος auch nur durch Malchion hätte in Rom schwerlich ignoriert werden können. Aber so wenig, wie Athanasius, ist auch Basilius ein ausreichender Zeuge für die Annahme, die Synode habe, gleichviel ob in ihrem Synodalbrief oder durch ihren Wortführer in der Disputation, solche ausdrückliche Verurteilung ausgesprochen. Die einzige und, wie ich meine, vertrauenswürdige Quelle für mögliches Wissen über die Stellung der Synode von 268 zum ὁμοούσιος ist die *epistula Sirmiensis*. Sie sagt nur, die dort versammelten Väter hätten das ὁμοούσιος abgelehnt (*repudiaverunt*), weil PvS den Terminus benutzte, um zu lehren, „daß der Vater und der Sohn für ihn ein alleiniger, einziger (Gott) seien¹. Dieser Begründungssatz gibt sich grammatisch als von den Homoïusianern formuliert (vgl. das *praedicabat*, oben S. 149) und verrät die gegnerische Formgebung vielleicht auch darin, daß er von dem „Vater“ und

¹ So meine ich das „solitarium atque unicum sibi esse patrem et filium praedicabat“ (oben S. 149 bei Anm. 3) auffassen zu müssen. Die Deutung, die Hilarius diesen Worten gibt (S. 149 bei Anm. 7) — vielleicht in Erinnerung an Tertullian, adv. Praxeam 10, ed. Kroymann, Wien 1906, S. 240, 21 —, ist gewiß nicht richtig.

dem „Sohne“ aussagt, was PvS, jedenfalls zunächst, von „Gott“ und seinem Logos verstanden wissen wollte. Übrigens aber ist die Nachricht nicht unglaublich; denn PvS vertrat in bezug auf Gott und den Logos das *ὁμοούσιος* (vgl. S. 152f.). Wenn PvS auch in der Disputation das *ὁμοούσιος* in diesem Sinne geltend gemacht, und Malchion ihm dann erwidert hat, das heiße, den Logos für καθ' ἑαυτὸν ἀνύπαρκτον erklären, der Sohn sei aber eine wirkliche οὐσία neben dem Vater, so würde schon das Disputationsprotokoll den Homoiusianern das Recht haben geben können, von den „Vätern der Synode“ zu sagen *homousion repudiaverunt*, οὐσίαν ἐκάλεσαν τὸν υἱόν, und Rom hätte eine solche Äußerung im Disputationsprotokoll hinnehmen können, ohne in ihr einen Grund zu Gegenvorstellungen finden zu müssen. Doch läßt sich nicht leugnen, daß man der Art, wie die homoiusianische Denkschrift von 359 von den Vätern spricht, die οὐσίαν ἐκάλεσαν τὸν υἱόν, gerechter wird, wenn man diese Äußerung im eigentlichen Synodalbrief getan denkt. Und wird man nicht dann gut tun, anzunehmen, auch die Ablehnung des *ὁμοούσιος* habe hier ihre Stelle gehabt? Beide Thesen hängen doch nicht nur sachlich aufs engste zusammen; es kann die Ablehnung des *ὁμοούσιος* mit und in dem οὐσίαν καλεῖν τὸν υἱόν erfolgt sein. Man kann sich in der Tat einen Zusammenhang denken, in dem im Gegensatz zu PvS, der Christum für einen φιλὸς ἀνθρώπος ansehe und *ὁμοούσιον λέγων* τῷ θεῷ τὸν λόγον ἀνύπαρκτον ῥῆμα θεοῦ αὐτὸν δογματίζει, dem Sohne, in Verbindung mit dem οὐσίᾳ θεόν εἶναι und dem ἐν-υπόστατον εἶναι auch ein οὐσίαν εἶναι so nachgesagt war, daß Rom mit gutem Willen das für orthodox gelten lassen konnte. Aber nicht nur jede hypothetische Konstruktion solchen Zusammenhangs, sondern schon eine Stellungnahme zu der Frage, ob die homoiusianische Nachricht sich auf den Synodalbrief, oder auf die Disputationsakten bezog, geht über das, was sicher ist, hinaus. Mit Sicherheit kann man τοῖς ἐπὶ Παύλῳ τῷ ἐκ Σαμοσάτων δεδογμένοις (vgl. oben S. 130) zwar, ebenso wie das οὐσίαν ἐκάλεσαν τὸν υἱόν (oben S. 147), das *homousion repudiaverunt* nachsagen. Alles Nähere aber ist nicht faßbar. Urkundliches zur Erweiterung der Zahl der „Fragmente“ hat also die Erörterung dieser Angelegenheit nicht ergeben.

7. Eine Erweiterung dessen, was wir an Äußerungen des

PvS und seiner Richter haben, bietet auch die — vielleicht lange vor 356 geschriebene, am Anfang verstümmelte — Abhandlung nicht, die handschriftlich als *oratio IV c. Arianos* zu Unrecht den *orationes I—III c. Arianos* des Athanasius angefügt ist¹. Dem Verfasser war es, wie man jetzt² annimmt, vornehmlich um eine Widerlegung Marcells zu tun, obwohl dieser nie erwähnt wird, Sabellius vielmehr als der bekämpfte Gegner hervortritt. Die Schlußkapitel³ aber beschäftigen sich ausdrücklich mit Anhängern des PvS (τοῖς ἀπὸ τοῦ Σαμοσατέως). Und über die Lehrweise des PvS ist der Verfasser vielleicht besser unterrichtet gewesen, als er verrät. Manche seiner „antimarcellischen“ Ausführungen könnte man gegen PvS und seine Anhänger gerichtet denken, wenn nicht mehrere der polemisch berücksichtigten Äußerungen bei Marcell nachweisbar wären⁴. PvS selbst wird nur am Schlusse einmal erwähnt, indem er zur Aufgabe seines Irrtums aufgefordert wird: διορθούσθω τοιγαροῦν καὶ Παῦλος ὁ Σαμοσατεύς⁵, und eine Kenntnis von uns bekannten Äußerungen des PvS zeigt sich höchstens, und zwar an der erwähnten Schlußstelle, in bezug auf ein kurzes Fragment⁶. Dennoch verdient diese *oratio IV* hier Beachtung. Gleich am Anfang des gegen die Anhänger des PvS gerichteten Abschnitts findet sich ein Zitat:

Τινὲς τῶν ἀπὸ τοῦ Σαμοσατέως, διαιροῦντες τὸν λόγον ἀπὸ 44
τοῦ υἱοῦ φάσκουσι τὸν μὲν εἶναι τὸν Χριστόν, τὸν δὲ
λόγον ἄλλον εἶναι· καὶ τούτου πρόφασιν λαμβάνουσιν ἀπὸ τῶν
Πράξεων ὁ καλῶς μὲν ὁ Πέτρος εἶπεν, αὐτοὶ δὲ κακῶς ἐκδέχονται.
ἔστι δὲ τοῦτο· Τὸν λόγον ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ,

1 MSG 26, 468—526. Vgl. Stülcken, Athanasiana S. 50—58; K. Hoss, Studien über das Schrifttum usw. des Athanasius, Freiburg 1899, S. 123—127; Bardenhewer III, 54f. — Für relativ frühe Entstehung der Schrift spricht das οἱ περὶ Εὐσέβιον in c. 8 (477 C u. D).
2 Th. Zahn (Marcellus v. Ancyra, Gotha 1867, S. 198ff.) gab dazu den Anstoß.
3 30—36 (513—526).
4 Bei nicht wenigen der bekämpften Gedanken kann der Verf. freilich dem Marcell und dem PvS gemeinsames — auch in der Formulierung übereinstimmendes — Gedankengut im Auge gehabt haben. Aber die Vermutung, daß der Verf. durchgehends PvS und seine Anhänger bekämpfte, ist doch nicht durchführbar.
5 36, p. 524 B.
6 Vgl. mit Fragm. 13a (oben S. 77) die Worte: τὸ γὰρ χρίσμα ἐγὼ ὁ λόγος, τὸ δὲ χρισθὲν ὑπ' ἐμοῦ ὁ ἄνθρωπος· οὐ χωρὶς οὖν ἐμοῦ Χριστὸς κληθεῖται ἄν, ἀλλὰ σὺν ἐμοὶ ὦν καὶ ἐμοῦ ἐν αὐτῷ (36, 524 B).

εὐαγγελιζόμενος διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτός ἐστι πάντων κύριος (Apg. 10, 36). φασί γάρ. ὡς τοῦ λόγου διὰ Χριστοῦ λαλήσαντος ὡς καὶ ἐπὶ τῶν προφητῶν· »Τάδε λέγει κύριος«· ἄλλος μὲν ἦν ὁ προφήτης, ἄλλος δὲ ὁ κύριος¹.

Nach exegetischen und dogmatischen Gegenbemerkungen bringt dann die zweite Stelle, an der die Anhänger des PvS ausdrücklich erwähnt werden, das für das Verständnis der oben angeführten Worte nicht unwichtige Schlußurteil: ἀφρόνως οὖν οἱ τοῦ Σαμοσατέως τὸν λόγον χωρίζουσι σαφῶς ἀναδειχθέντα ἠγῶσθαι τῷ ἐκ Μαρίας ἀνθρώπῳ. οὐκ ἄρα ἀπεστάλη δι' αὐτοῦ, ἀπέστειλε δὲ ἐν αὐτῷ λέγων· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (Mt 28, 19)². Die hier einigermaßen erkennbaren Darlegungen von Anhängern des PvS haben eine zwiefache Bedeutung. Erstens dürfen sie, obgleich aus dem Referat nicht sicher ausscheidbar, als Bruchstück Paulianischer Ausführungen unter die Fragmente aufgenommen werden (Nr. 44). Zweitens kommt ihnen für die Deutung eines PvS-Fragments vielleicht einige Bedeutung zu. Sie erinnern nämlich an das PvS-Fragment des Synodalbriefs: καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεῖ καὶ ἐν πολλοῖς κυρίοις, μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ ὡς ἐν ναῷ (10b = 14b = 26a, oben S. 70, 78 u. 86). In diesem Fragment ist das κυρίοις (26a irrig: κύριος) früher als unverständlich empfunden; man hat es in „ἁγίοις“ oder gar in „μυρίοις“ ändern wollen³. Aber eine Änderung verbietet die Übereinstimmung der drei Zeugen⁴; und ein Blick auf die πολλοὶ κύριοι in 1. Ko. 8, 5 widerrät sie. Wenn man nun daran sich erinnert, daß die Synodalbriefzitate, zu denen Fragm. 14 gehört, vielfach die anstößigsten Worte aus längeren Ausführungen des PvS herausgesucht haben, so kann man m. E., vor dem καὶ ἐν πολλοῖς stärker interpungierend⁵, mit Hülfe der Paulianer-Bemerkung zu Apg. 10, 36 das PvS-Fragment einigermaßen verständlich machen. Ich versuche dies durch Einfügungen, die nicht Text-Ergänzungen sein wollen, sondern nur andeuten sollen, was etwa zwischen den herausgepflückten Wörtern gestanden haben kann: καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεῖ (τῷ τῆς παλαιᾶς διαθήκης μεσίτῃ)· καὶ ἐν »πολλοῖς κυρίοις« (ὡς φησιν

1 30, p. 513f. 2 32, 517 BC. 3 Vgl. Routh II, 495 = III², 325. 4 Auch 26a (κύριος) zeugt ja gegen ἁγίοις oder μυρίοις.

5 So auch R. Seeberg, DG I², 466.

ὁ ἀπόστολος, τουτέστιν ἐν ἐκείνοις, δι' ὧν κατὰ τὸ »Τάδε λέγει ὁ κύριος« ἐλάλησεν ὁ λόγος), μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ. Sicher ist diese Erklärung nicht; aber sie ist ein Versuch, in bisher Un-erklärtes einen Sinn hineinzubringen.

8a. Die nun noch zu erörternde Frage, ob Epiphanius bei seiner Behandlung des PvS urkundliches Material benutzt hat und uns erkenntlich machen kann, ist bis zu dieser späten Stelle aufgeschoben worden, weil erst hier die breiten Ausführungen des eifrigen Ketzerbestreitors richtig beurteilt werden können. Nicht die geringste Spur dessen, was, abgesehen von Eusebius, von den Akten der Synode von 268 uns bekannt ist, zeigt sich bei ihm. Kenntnis des Eusebius-Berichts verrät sich in dem ἀνεκαίνισε τὴν αἵρεσιν τοῦ Ἀρτέμωνος¹. Aber nur hierin. Denn selbst bei dem Satze: ὁ ἄνθρωπος (Ἰησοῦς) κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει², ist es sehr fraglich, ob er zu dem λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν des Synodalbriefs bei Eusebius (oben S. 111) Beziehungen hat. Epiphanius arbeitet nämlich an der Stelle, an der er das κάτωθεν bietet — und zwar in andrer Verwendung als bei Euseb —, mit dem, was er von Anhängern des PvS gehört hat³. Was über PvS selbst gesagt wird, erscheint, obwohl die anti-ebionitische Beurteilung seiner Lehrweise stark nachwirkt, wesentlich als ein Echo dessen, was die anti-marcellisch bestimmte homoiusianische Beurteilung des PvS ihm vorgeworfen hatte: PvS hielt, „wie Sabellius, Novatian und Noët“, den Logos für ἀνυπόστατος⁴, ja ἀνύπαρκτος⁵, immer in Gott seiend ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος, von ihm ausgegangen und in ihn zurückgekehrt, wie es der Fall ist bei dem λόγος προφορικὸς, dem ausgesprochenen Worte der Menschen⁶; Christus war vor Maria nur geweissagt⁷, der Logos wohnte in ihm wie in einem Hause (οἰκητήριον)⁸ und wirkte durch ihn⁹. Beachtenswert ist in den Ausführungen des Epiphanius, daß er dem PvS nachsagt, er habe von dem Geiste ähnlich gedacht wie von dem Logos, habe also auch das πνεῦμα in seiner Gotteslehre nicht un-

1 haer. 65; 1, p. 608 A, vgl. 7, 614 B: ἄνθρωπος ψιλός. 2 7, 614 A. 3 φάσκουσι γὰρ 7, 614 A. 4 1, 608 A; 5, 611 D; 6, 613 A. 5 recapitul. 1, 605 B; hier, wie in Anm. 7, ohne Rücksicht auf die Echtheitsfrage (vgl. oben S. 94, Anm. 1. zitiert, weil Besonderes bietend. 6 1, 608 A; 3, 609 C; 6, 613 B; 8, 616 B. 7 recap. 1, 605 B. 8 8, 616 B: vgl. 1, 608 B. 9 1, 608 BC.

berücksichtigt gelassen¹. Ob Epiphanius für das, was er über PvS selbst sagt, überhaupt eigentliche „Quellen“ benutzt hat, muß als zweifelhaft erscheinen. Seinem Referat fehlt die Frische, die durch Einfügung eigener Ausführungen des PvS ihm hätte gegeben werden können, gänzlich. Viermal wird allerdings etwas erwähnt, was PvS „sage“:

1. φάσκει θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἓνα θεόν, ἐν θεῷ δὲ αἰεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος²,

2. οὕτως, φησὶν, εἰς ἐστὶν ὁ θεός [καὶ οὐχὶ πατὴρ ὁ πατὴρ καὶ υἱὸς ὁ υἱὸς καὶ πνεῦμα ἅγιον τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ] εἰς θεός ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ . . . „κύριος ὁ θεός σου κύριος εἷς ἐστίν“ (Deut. 6, 4)³,

3. φησὶν· ἐλθὼν ὁ λόγος ἐνήργησε μόνος (μόνον?) καὶ ἀνῆλθε πρὸς τὸν πατέρα⁴ und

4. φάσκει γὰρ ὅτι εἶπεν (ὁ Ἰησοῦς) »Ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί« (Joh. 14, 10)⁵.

Aber daß diese „Aussagen“ des PvS urkundlichen Quellen entnommen sind, halte ich für sehr unwahrscheinlich. Mündliche Mitteilungen über das, was das sirmische Material bot, oder — das ist mir das Wahrscheinlichere — Lektüre einer polemischen Schrift homoiusianischer Herkunft, wie die Quelle der *libri c. Apollinarem* es vielleicht gewesen ist (vgl. oben S. 142), kann neben dem, was ihm als Lehre der Paulianer bekannt war, das Wissen des Epiphanius über PvS ausreichend erklären. Ausdrücklich hervorgehoben sei, daß zwar die homoiusianische Polemik gegen das *μίαν ὑπόστασιν λέγειν* (vgl. oben S. 143) vielleicht durch eine Bemerkung des Epiphanius hindurchscheint⁶, daß man aber aus dem an anderer Stelle stehenden Satze: *ὅταν γὰρ εἴπῃς ὁμοούσιον, οὐ συναλοιφὴν σημαίνει*⁷, nicht schließen darf, er habe etwas davon gewußt oder davon verraten, daß PvS das *ὁμοούσιος* vertrat. Das in dem εἴπῃς angeredete Subjekt ist nicht PvS, sondern der Leser. — Möglich ist zwar, daß

1 1, 608 A; 3, 609 AB; vgl. 6, 613 B; 9, 616 C. 2 1, 608 A; vgl. 6, 613 B: *ἦν ἐν τῷ πατρὶ ὡς ὁ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπου*. 3 1, 608 B. 4 1, 608 BC; vgl. 8, 616 B. 5 2, 608 C; vgl. 4, 610 B. 6 Auch ein Nicäner konnte polemisieren wie ob. S. 161 bei Anm. 4—9. Aber nicht wie haer. 65, 4, S. 610 B: *οὐκ ἐστὶν ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς ὁ λόγος, ἀλλὰ ἐκτὸς τοῦ θεοῦ ὁ λόγος*. Epiphanius, der selbst anders denkt (vgl. 8, 615 A: *οὐδὲ ἀπὸ ἄλλης ὑποστάσεως*), stellt den Einwand richtig. Aber woher hat er ihn? 7 8, 615 B.

in den obigen vier dem PvS zugeschriebenen Sätzen wirkliche Äußerungen von ihm mehr oder minder genau oder ungenau nachklingen, aber ebenso möglich ist — ja, weil keins der uns bekannten Worte des PvS bei Epiphanius mitklingt, wohl wahrscheinlicher —, daß Epiphanius in rhetorischer Lebendigkeit als „Aussagen“ des PvS, als Behauptungen von ihm, einführte, was als seiner Anschauung entsprechend ihm bekannt geworden war.

8b. Dennoch ist das, was Epiphanius in dem Abschnitt über PvS mitteilt, nicht ganz unergiebig. Mehr als mit PvS selbst, hat er es mit τοῖς ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως¹, mit den Σαμοσατίταις, wie er sagt², diesen δεῦτεροι oder νέοι Ἰουδαῖοι³, zu tun. Sie sind vornehmlich die Quelle seines Wissens. Von ihnen teilt er auch Äußerungen mit, die entweder schriftlich, oder, was wohl wahrscheinlicher ist, durch persönliche Berührungen mit ihnen ihm zugekommen sein werden. Sie verdienen neben dem in der vorigen Nummer aus der *oratio IV c. Arianos* herausgehobenen Fragment 44 als Reste von Ausführungen der Anhänger des PvS gezählt zu werden:

Πρόσωπον ἐν τὸν θεὸν ἅμα τῷ λόγῳ φασὶν ὡς ἄνθρωπον⁴⁵
 ἓνα καὶ τὸν αὐτοῦ λόγον⁴ (vgl.: τῶν ἐν πρόσωπον πατρὸς πρὸς
 τὸν λόγον καὶ τὸν λόγον πρὸς τὸν πατέρα ὀριζόντων⁵)

τῶν ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως τῶν σὺν τῷ λόγῳ θεὸν⁴⁶
 καὶ λόγον σὺν τῷ θεῷ φασκόντων⁶

Φάσκουσι γὰρ ὅτι ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν αὐτῷ⁴⁷
 ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος⁷.

καὶ⁸ ταῦτα (Mt. 11, 25—27) περὶ ἑαυτοῦ ὁ ἄνθρωπος λέγει.⁴⁸
 ὁ πατὴρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ εἰς θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ
 ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται⁹

λόγον γὰρ οἷον τὸν ἐν καρδίᾳ εἶναι νομίζουσι καὶ σοφίαν⁴⁹
 οἷαν ἐν ψυχῇ ἀνθρώπου ἕκαστος ἔχει τὴν ἐκ θεοῦ φρόνησιν ἐκ
 θεοῦ κεκτημένος¹⁰.

1 5, 612 B. 2 2, 608 D; 8, 615 C. 3 2, 608 D; 9, 616 D; vgl.
 3, 609 B; 7, 613 D; 9, 617 A. 4 3, 609 B; vgl. 5, 612 A: ὡς ἄνθρωπος
 ἅμα τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. 5 5, 612 B. 6 5, 612 B. 7 7, 614 A.

8 Dies καὶ schließt sich unmittelbar an das Vorige an, Oehler trennt sogar den Satz καὶ ταῦτα bis λέγει nur durch ein Komma ab. Mir scheint das „καὶ“ = καὶ φάσκουσιν ὅτι zu sein. Denn es leitet einen, durch das Vorige freilich vorbereiteten, neuen Gedanken ein: die Paulianische Erklärung der vorher (c. 6, 613 D) zitierten Schriftstelle (Mt 11, 25—27). 9 7, 614 A. 10 3, 609 B.

Der letzte Satz ist freilich durch kein $\varphi\alpha\sigma\iota$ oder $\varphi\acute{\alpha}\sigma\kappa\upsilon\sigma\iota$ eingeführt, sondern nur durch ein noch deutlicher nur ein Referat einleitendes $\nu\omicron\mu\iota\zeta\upsilon\sigma\iota$. Aber gerade in diesem Satze erinnert das „ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu$. . . $\kappa\alpha\iota$ $\sigma\omicron\varphi\iota\alpha\nu$ “ so eigenartig an PvS, daß man auch hier mit Anknüpfung an tatsächlich so oder ähnlich von den Anhängern des PvS Gesagtes rechnen darf. — „So oder ähnlich“: diese Einschränkung wird man, wenn dem Epiphanius nichts Schriftliches vorlag — und dagegen spricht auch die zwiefache Formulierung von Nr. 45 — ebenso zu jedem $\varphi\alpha\sigma\iota$ oder $\varphi\acute{\alpha}\sigma\kappa\upsilon\sigma\iota$ hinzusetzen müssen. Aber mit dieser Einschränkung wird man annehmen dürfen, daß hinter dem von Epiphanius Überlieferten wirkliche Äußerungen von Anhängern des PvS stehen. Epiphanius ist über sie besser unterrichtet, als über PvS selbst. Ja, die enge Verwandtschaft von Nr. 49 mit dem S. 162, Anm. 2, abgedruckten Satze, den Epiphanius ausdrücklich als Beispiel der $\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ τοῦ Σαμοσατέως anführt, ist vielleicht weniger ein Beispiel dafür, daß die Anhänger des PvS ihres Meisters Gedanken festhielten, als dafür, daß Epiphanius diese letzteren, wenigstens zum Teil, aus dem erschlossen hat, was er von ersteren wußte.

Kap. IV. Kanon 19 von Nicaea und seine geschichtlichen Voraussetzungen.

§ 12. Der Sinn des Kanons.

1a. Schließlich ist noch eine durch ihr Alter und ihren Entstehungsort ehrwürdige Urkunde zu besprechen, die zwar weder mit dem Leben, noch mit der Lehre des PvS unmittelbar etwas zu tun hat, aber doch für seine Geschichte und für die rechte Würdigung seiner Lehre von viel größerer Bedeutung ist, als ihre Nichtbeachtung in der dogmengeschichtlichen Forschung vermuten läßt: *canon* 19 von Nicaea. Der Kanon lautet:

Περὶ τῶν Παυλιανισάντων εἴτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ὅρος ἐκτέθειται, ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος. εἰ δέ τινες ἐν τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φανεῖεν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου· εἰ δὲ ἡ ἀνάκρισις ἀνεπιτηδεύου αὐτοὺς εὕρισκοι, καθαιρεῖσθαι αὐτοὺς προσήκει. ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν δια-

κονισσῶν καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένων ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθῆσεται. ἐμνήσθημεν δὲ διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθείσων, ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι¹.

Der Sinn dieser Bestimmungen ist bestrittener hinsichtlich vieler Einzelheiten, als in bezug auf ihre Gesamtabticht. Weitläufige Auseinandersetzungen über Einzelheiten, die hier von untergeordneter Bedeutung sind, möchte ich aber vermeiden. Ich lege daher mein Verständnis der Sätze in der Form einer Übersetzung dar und versuche dabei in den Anmerkungen dasjenige zu erledigen, was mit meinem Stoffe nicht unmittelbar zusammenhängt:

In bezug auf die, welche zu den Paulianern sich gehalten hatten² und dann zur katholischen Kirche hingeflüchtet waren, ist die Bestimmung getroffen worden, daß sie jedenfalls³ neu getauft werden. Wenn aber welche (von ihnen⁴) in der vorausgegangenen Zeit im Klerus⁵ sich befanden, so sollen sie, falls sie tadellos und einwandfrei erscheinen, nach erfolgter Neutaufe von dem Bischof der katholischen Gemeinde (oder: von dem [zuständigen] Bischof der katholischen Kirche⁶) die Weihe erhalten. Wenn aber die Prüfung⁷ ergäbe, daß sie ungeeignet sind⁸,

1 Mansi II, 676f.; W. Bright, The canons of the first four general councils. — with notes, sec. ed., Oxford 1892, S. XV. Die gedruckten Texte zeigen, abgesehen von den eigenartigen Lesarten bei Gelasius (h. e. 2, 32, 19, GchS, ed. Loeschke-Heinemann, 1918, S. 117, 22ff.), die im Folgenden erwähnt werden sollen, keine Varianten.
 2 παυλιανίζω ist von Παυλιανός gebildet wie ἰουδαΐζειν von Ἰουδαίος, und Παυλιανός von Παῦλος wie z. B. Οὐαλεντινιανός von Οὐαλεντίνος.
 3 Das in der vornicänischen Kirchensprache zum mindesten seltene Wort ἐξάπαντος kommt auch in can. 4, 12 u. 15 vor. Auf alle diese Stellen paßt obige Übersetzung.
 4 Ein „ex eis“, bzw. „ex his“ fügen „Atticus“, die Gallo-Hispana und „Isidor“ zur Verdeutlichung im Texte selbst hinzu (Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima, ed. C. H. Turner I, Oxford 1899, S. 140 u. S. 236f.).
 5 „Isidor“ schiebt zur Verdeutlichung ein „apud eos“ ein (Turner I, 237).
 6 Bei Gelasius fehlt — gewiß zu Unrecht — das καθολικῆς. Daß von den beiden oben zur Wahl gestellten Übersetzungen auch die erstere möglich ist, zeigt can. 16, in dem ἐκκλησία zweimal im Sinne von (Einzel-)Gemeinde vorkommt.
 7 Gemeint ist die vor der Anstellung eines Klerikers allgemein geforderte Prüfung seines sittlichen Charakters; vgl. can. 9.
 8 Bei Gelasius ist der Satz passivisch umgeformt: εἰ δὲ ἀνακριθέντες ἀνεπιτήδεια εὐρίσκονται.

so müssen¹ sie aus ihrer Stellung entfernt werden. Ebenso wird auch bei den Diakonissen² und überhaupt bei denen, die im Kanon der Gemeinde³ stehen, eben dies Vorbild zu beobachten sein⁴. Es ist der Diakonissen, die in dieser

1 Vgl. das προσήκει in can. 4, 12 u. 16. 2 Gelasius liest διακόνων. Und Hefele (Conciliengeschichte I², 1873, S. 428) meinte, der überlieferte Text biete unüberwindliche Schwierigkeiten, wenn man das διακονισσῶν beibehalte. „In diesem Falle“, so sagte er, „verordnet nämlich die Synode, die Diakonissen der Samosatener sollen, wenn sie rechtschaffen seien, beibehalten und wieder ordiniert werden. Diesem widerspricht aber direkt der letzte Satz, daß die Diakonissen keine Weihe empfangen haben und darum ganz wie Laien betrachtet werden sollen.“ Der „Widerspruch“ hebt sich viel einfacher (vgl. Anm. 4). Jedenfalls ist's ganz in der Ordnung, daß der Vorschlag Hefele's, mit Gelasius und zwei (nur zwei!) abendländischen Übersetzungen (Turner S. 140f.: „Atticus“ und Prisca) διακόνων zu lesen, keinen Beifall gefunden hat. Gegen den auch sonst willkürlichen Text des Gelasius und der Prisca spricht nicht nur die Gesamtheit der andern Textzeugen außer Atticus, sondern der Kanon selbst: das vorangehende ἐν τῇ κλήρῳ und das folgende ἐμνήσθημεν δὲ διακονισσῶν! Bezeichnend ist, daß Gelasius, der dem ἐμνήσθημεν keine rückblickende Bedeutung geben konnte, sondern es (wie Hefele) im Sinne unseres Präsens verstehen mußte, wie die Prisca liest: ἐμνήσθημεν δὲ καὶ τῶν διακονισσῶν τῶν ἐν αὐτοῖς. 3 E. Schwartz (Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg 6, 1910, S. 19, Anm. 1) führt aus, daß κανὼν in der älteren Zeit im Singular von der Ordnung gebraucht sei, welche die Pflichten und Rechte des Klerus, sowie die Aufnahme in ihn bestimmte. Darauf beruhe der Gebrauch, κανὼν für κλήρος zu setzen; aber dieser dürfe „nicht dazu verführen, unter κανὼν das Verzeichnis der Kleriker zu verstehen“. Doch den allen Kanonisten wohlbekannten Stellen, die Schwartz für seine hinsichtlich ihrer Position nicht aufrethaltbare Auffassung geltend macht, stehen andere zur Seite, die seine Abweisung der vulgären Anschauung m. E. ins Unrecht setzen (vgl. mehr als die von Hefele I², 421, Anm. 1, und vom Kirchenlexikon II², 1814 angeführten gelegentlichen Ausführungen eines Domkapitulars München in seiner Abhandlung über die erste Synode von Arles in der Zeitschr. für Philosophie u. kathol. Theol. von Achterfeldt, Braun und Vogelsang, Heft 26 = Jahrgg. VII, 2, 1838, S. 64ff.: Suicer, Thesaurus s. v. κανὼν Nr. V, Band II, 1728, 40 und s. v. κανονικός Nr. III, ebenda II, 36, und Hinschius, Kirchenrecht II, Berlin 1878, S. 51, Anm. 3). Grade auch unser Kanon fügt sich der Verurteilung der herkömmlichen Anschauung nicht. Ja, er beweist (was auch längst anerkannt ist), daß der κανὼν nicht nur die Kleriker, sondern auch andere für die Organisation der Gemeinde in Betracht kommende „kirchliche Persönlichkeiten“ verzeichnete. 4 Freier,

Stellung sich befunden haben, Erwähnung getan, da sie nicht einmal irgendeine Weihe haben¹ und so jedenfalls zu den Laien gehören².

Hinsichtlich der Gesamtabticht dieser Bestimmungen ist die Forschung m. W. darüber nie zweifelhaft gewesen, daß es

aber deutlicher übersetzt: „wird nach dieser Analogie zu verfahren sein“. Die „analoge“ Behandlung der Diakonissen schließt nicht ein, daß auch sie [neu] geweiht werden sollen. Sie sollen nur auch übernommen werden. Daher macht das „ἐπεὶ μὴδὲ χειροθετοῦσιν τινὰ ἔχουσιν“ im Schlußsatze gar keine Schwierigkeit. Die hier in Rede stehenden Diakonissen hatten eben keine Weihe erhalten, weder eine χειροτονία, noch eine χειροθεσία, wenn man diese Begriffe mit Hefele (I², 429 f.) überhaupt unterscheiden darf. Die, wie jetzt allgemein angenommen wird, späteren „Apostolischen Konstitutionen“ können nicht beweisen, daß schon in der Zeit des Nicaenums die — überdies damals noch sehr seltenen — Diakonissen „geweiht“ wurden. Alle mit dem Gegenteil rechnenden Bemühungen um Beseitigung des Widerspruchs, die Hefele bespricht, sind deshalb unnötig (vgl. u. Anm. 2). — 1 Das μὴδὲ (Gelasius falsch: μήτε), = „nicht einmal“, nötigt nicht zu einer Unterscheidung von χειροτονία und χειροθεσία. Es erklärt sich aus dem mit ihm angedeuteten Gedanken: „geschweige denn »Kleriker« sind“. 2 Bei der Deutung dieses Schlußsatzes machen sich die S. 166, Anm. 2, erwähnten angeblichen „Schwierigkeiten“ wieder unnötigerweise bemerkbar. Dem, was bei Hefele darüber gesagt ist, füge ich noch einen Hinweis hinzu auf die gleichfalls irrig mit einer „Weihe“ der Diakonissen rechnende und auch sonst unmögliche Erklärung von Uhlhorn (Gesch. der christl. Liebestätigkeit I, Stuttgart 1882, S. 403, Anm. 28): „Die zur katholischen Kirche übertretenden Diakonissen behalten ihre Würde. »Wir reden aber von Diakonissen, die in ordnungsmäßiger Form angestellt sind; wenn einige keine Ordination empfangen haben, sollen sie gänzlich als Laien behandelt werden«. Das m. E. allein Richtige, wenn auch von Hefele Zurückgewiesene, hat schon van Espen (Commentarius in canones, Opp. V, Venedig 1769, p. 11): Quia vero quis dubitare potuisset, quare synodus specialiter diaconissas expresserit, cum clericorum tantum in genere meminerit, subdit (canon): „Diaconissarum autem meminerimus, quae in habitu quidem censentur, quoniam nec ullam habent manuum impositionem, ut omnino inter laicos connumerentur“. Quasi diceret: Ideo diaconissarum specialiter meminisse oportuit, quia manuum impositionem non accipiant habenturque communiter pro laicis; nisi specialiter sint expressae, videri potuissent non comprehensae, atque adeo, si quae inter Paulianistas in hoc ministerio essent et ad ecclesiam reverterentur, ad id ministerium forsan admissae non fuissent, nisi specialis earum mentio facta foret.

sich in dem Kanon darum handele, unter welchen Bedingungen Gesinnungsgenossen des PvS in die katholische Kirche aufgenommen, Kleriker und Diakonissen unter ihnen in der Kirche eine entsprechende Wirksamkeit finden könnten. Eine Verschiedenheit der Auffassung ist lediglich darin hervorgetreten, daß, wie Routh, so auch Döllinger und einige andre katholische Theologen in Rücksicht auf den Ausdruck Παυλιανίσαντες nicht nur die eigentlichen Anhänger des PvS hier gemeint sahen, sondern alle ähnlich denkenden Ketzer (Routh), bzw. „alle Gegner der katholischen Trinitätslehre“ (Döllinger)¹. Doch in viel weitergehendem Maße muß die herkömmliche Auffassung verlassen werden, wenn man dem Sinne des Kanons gerecht werden will. Er bedarf sowohl in bezug auf die Personen, die gemeint sind, wie in bezug auf die Modalitäten, unter denen ihre Herübernahme erfolgen soll, einer genaueren Würdigung seines Wortlauts, als sie ihm, soviel ich sehe, bisher zuteil geworden ist.

1b. Epiphanius nannte, wie wir sahen (S. 163), die Anhänger des PvS „Samosatiten“. Das ist ein Schimpfname, den er vielleicht selbst erst erfunden hat. Die gebräuchliche und sprachrichtige² Bezeichnung der ihrer Anschauung nach mit PvS in einem geschichtlichen Zusammenhange Stehenden war um 325 „Paulianer“. Ὁ Σαμοσατεὺς καὶ οἱ ἐπὶ κλην ἐξ αὐτοῦ Παυλιανοί, sagt Eusebius kaum mehr als ein Jahrzehnt nach der nicänischen Synode³, und noch etwas früher nennt Konstantin die Παυλιανοί neben Novatianern, Valentinianern, Marcioniten und Montanisten in einem antihäretischen Edikt⁴. Auch im Abendlande war „Pauliani“ zunächst die übliche Bezeichnung: *Pauliani a Paulo Samosateno*, heißt es noch bei Augustin⁵. In unserm Kanon aber wird von παυλιανίσαντες gesprochen. In zweifelloser Abhängigkeit von dieser Ausdrucksweise — denn dem παυλιανίζειν entspricht ein Sub-

¹ Routh, *Reliquiae sacrae* III, 1815, S. 169; Döllinger, *Lehrbuch der Kirchengesch.* I, 1836, S. 271; J. Ernst, *Der hl. Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarkonzil* ZkTh 24, 1900, S. 321, der auch Alzog, *Universalkirchengeschichte* I⁸, 221, nennt.
² Vgl. S. 165, Anm. 2. ³ de eccl. theol. 1, 20, 91, GchS, ed. Klostermann 88, 8. ⁴ Bei Euseb, *vita Constant.* 3, 64, S. 111, 18. Danach noch Sozomenus 2, 32, 1. ⁵ de haer. 44, MSL 42, 34.

stantiv παυλιανιστής¹ — hat man später im Griechischen² wie im Lateinischen³ statt Παυλιανοί (*Pauliani*) Παυλιανισταί (*Paulianistae*) gesagt. Doch, streng genommen sind παυλιανίζοντες so wenig Παυλιανοί, wie ἑλληνίζοντες Hellenen oder Ἰουδαϊζοντες Juden⁴. Dennoch sind in can. 19 offenbar frühere Paulianer gemeint. Denn aus der Kirche ausgestoßene „paulianisierende“ Katholiken konnte man nicht neu taufen. Und der an sich unglückliche Gedanke, die Väter von Nicaea hätten den Ausdruck Παυλιανίσαντες gewählt, *ut omnes haereticos Pauli in morem ab orthodoxa fide quoquo modo errantes comprehenderent* (Routh), oder weil wenigstens „alle Gegner der katholischen Trinitätslehre“ (Döllinger) mit einbegriffen sein sollten, scheitert daran, daß die folgenden Einzelbestimmungen alles andere eher empfehlen als eine Verallgemeinerung des Kreises, dem sie gelten sollen. Hat man von παυλιανίσαντες anstatt von Παυλιανοί ποτε ὄντες⁵ nur deshalb gesprochen, weil der Aorist des Zeitworts eine bequeme Bezeichnung für die Vergangenheit bot? Oder wollte man es verschleiern, daß man „Paulianern“ die großen Zugeständnisse machte, von denen hier die Rede ist? Oder lagen besondere Verhältnisse vor?

1c. Große Zugeständnisse sind den παυλιανίσαντες in der Tat gemacht worden. Die Forderung der Neu-Taufe scheint dem freilich zu widersprechen. Denn die Forderung einer Neu-Taufe ist eine unfreundliche Kampfmaßregel. Sie erschwerte Häretikern und Schismatikern die Rückkehr zur Kirche. War doch wahrscheinlich eben deshalb von Stephanus v. Rom die Anerkennung der Ketzertaufe empfohlen worden, damit diese Erschwerung einer Aussöhnung mit der Kirche für solche, die

¹ Vgl. das „Paulianistae“ in den lateinischen Übersetzungen des can. 19 seit „Atticus“ (419) bei Turner I, 140f. u. 234f. Nur die Gallo-Hispana hat Paulonitae (Turner I, 234). Im Orient übernimmt schon Apollinaris das παυλιανίζοντες und erläutert es durch Παύλῳ τῷ Σαμοσατεί δουλεύοντες (oben S 68). ² So schon Theodoret, h. f. c. 2, 11, MSG 83, 397 B. ³ Vgl. oben Anm. 1 und S. 74, bei Anm. 3 (Maxentius).

⁴ Bright übersetzt (S. 74f.) richtig: concerning those who had Paulianized; aber er fährt dann gleich fort: that is had been adherents of the sect which traced itself to PnS. — Das Ἀρειανίζοντες bei Theodoret, h. e. 1, 8, 1, S. 33, 21 scheint aus Eustathius übernommen zu sein und bedeutet dann jedenfalls auch nicht einfach „Arianer“, sondern Gönner und Gesinnungsgenossen des Arius. ⁵ Vgl. can. 8: περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς Καθαρὸς ποτε.

bei den Novatianern getauft waren, wegfielen. — Hier aber wird die Forderung der Neu-Taufe durch den Wortlaut des Kanons in ein eigenartiges Licht gerückt. Man ist bisher so gut wie allgemein¹ der Ansicht gewesen, der schon Augustin Ausdruck gibt: *Paulianos baptizandos esse in ecclesia catholica Nicaeno concilio constitutum est*². Aber es handelt sich in *can. 19* bei dem ὅρος ἐκτέθειται ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος nicht um eine erst in Nicaea getroffene Bestimmung. Diese herkömmliche Annahme wird durch das Perfectum ἐκτέθειται unmöglich gemacht. Grammatisch richtig gebraucht die Synode da, wo es um Beschlüsse sich handelt, die sie gefaßt hat, den Aorist: ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ³, ἀπηγόρευεν ἡ ἁγία σύνοδος⁴, ἐδικαίωσεν ἡ ἁγία σύνοδος⁵. Die Bestimmung, daß zur Kirche zurückkehrende παυλιανίσαντες neu zu taufen seien, muß schon vor dem Nicaenum erlassen und von diesem nur übernommen worden sein. Je schwerer eine Bestimmung derart aufgehoben werden konnte, desto weniger kann ihre Wiederholung mindernd ins Gewicht fallen, wenn die Größe der Zugeständnisse ermessen werden soll, die der Kanon gemacht hat. Ja, neben der Forderung der Neu-Taufe rückt die Tatsache, daß *can. 19* den Paulianern hinsichtlich der Herübernahme ihrer Kleriker in ähnlicher Weise entgegenkommt, wie es den nur schismatischen Meletianern und Novatianern gegenüber geschehen war⁶, in ein besonders grelles Licht. Denn die Herübernahme von Klerikern einer häretischen Gemeinschaft, deren Taufe man nicht einmal anerkannte, war etwas sehr Auffälliges⁷. Und die Weihe der eben [neu] Getauften, mit der *can. 19* rechnet, widersprach außerdem einer noch im zweiten Kanon mit größter Entschiedenheit einge-

1 Nur bei J. Ernst, (a. a. O., ZkTh 1900, S. 299 mit Anm. 123) und bei W. Sattler (Die Stellung der griechischen Kirche zur Ketzer-taufe bis ca. 500, Diss. theol., Marburg 1911, S. 65) habe ich das Richtige gefunden. 2 de haer. 44, MSL 42, 34. 3 *can. 8, 11, 14, 20. 4 can. 3. 5 can. 17. 6* Vgl. für die Meletianer den Synodalbrief nach Alexandria bei Socrates, h. e. 1, 9, 5 ff., ed. Hussey I, 59, 17 ff.; für die Novatianer *can. 8*. Zu der Unterscheidung von Häretikern und Schismatikern vgl. W. Sattler S. 61 u. 64. 7 Man lese Innocenz I. ep. 24, ad Alexandrum Antioch., insonderheit Absatz 4 (Constant.-Schoenemann I, 604f.) und ep. 17 ad episcopos Mac., 7—12 (a. a. O. I, 584—588), um das Maß der Auffälligkeit zu bemessen.

schärften alten Regel (I. Tim. 3, 6)! ¹. Es müssen ganz besondere Verhältnisse gewesen sein, aus denen die den Paulianern gemachten Zugeständnisse sich erklären.

1d. Zu dem gleichen Schlusse nötigt der Wortlaut des Kanons noch an einer andern Stelle. Es heißt hier nicht, entsprechend dem, was in *can.* 8 bei ähnlichen Bestimmungen über die Aufnahme von Novatianern in die Kirche gesagt wird: *περὶ τῶν ποτὲ μὲν παυλιανίζόντων, προσερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ*, sondern: *περὶ τῶν παυλιανισάντων εἴτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ*. Der Aorist kann nicht nur deshalb gebraucht sein, weil das der Vergangenheit angehörige *ἄρος ἐκτέθειται* folgt. Denn es handelt sich bei den Paulianern, die in die Kirche aufgenommen werden sollen, nicht um eine zu erhoffende oder zu erwartende Zukunftsgröße und bei dem, was der Kanon anordnet, nicht um entsprechende Eventual-Bestimmungen. Die Voraussetzung der Anordnungen — daß Paulianer in die Kirche aufgenommen werden wollen — ist offenbar eine vollendet vorliegende Tatsache. Und nicht nur einzelne Personen kommen dabei in Frage. Es muß eine ganze Schar gewesen sein. Denn selbst Kleriker und Diakonissen sind mehrere unter ihnen. — Noch auffälliger ist, daß in bezug auf die zu übernehmenden Kleriker nicht, wie in *can.* 8 bei den Novatianern, verschiedene Möglichkeiten ihrer Unterbringung besprochen werden. Die Kleriker alle und ebenso die Diakonissen haben vielmehr offenbar eine Dienststelle, in der sie bleiben können, wenn sie als geeignet erfunden werden, aus der sie aber entfernt werden müssen (*καθαιρεῖσθαι αὐτοὺς προσήκει*), wenn dies nicht der Fall ist. — Das sind Verhältnisse, die durchweg voraussetzen, Torheit wäre. *Can.* 19 muß besondere örtliche Zustände im Auge haben.

2a. Den Sinn des *can.* 19 kann man daher nur dann verstehen, wenn man feststellen kann, wo die von ihm vorausgesetzten Verhältnisse vorlagen. Wo gab es Paulianer, auf die *can.* 19

¹ Freilich handelt sich in *can.* 2 um eben getaufte frühere Heiden; aber der Ketzer, dessen Taufe man nicht anerkennt, ist nach dem Dogma ebensowenig Christ, wie der Heide. Von der Weihe der eben Getauften aber heißt es in *can.* 2: *καλῶς ἔδοξεν εἶναι τοῦ λοιποῦ μὴδὲν τοιοῦτο γίνεσθαι*.

sich beziehen kann? — Wir wissen über die Paulianer sehr wenig. Im Occident haben sie offenbar nie eine Rolle gespielt. Schon Rufin fügt in seiner kurzen Wiedergabe des *can.* 19 dem „*Paulianistae*“ ein „*qui sunt Fotiniaci*“ hinzu¹; und wenn Augustin sagt: *ista haeresis (Artemonis et Pauli) sic a Photino confirmata (est), ut Photiniani quam Pauliani celebrius nuncupentur*², so darf man wohl annehmen, daß er die *Photiniani* aus dem Leben, die *Pauliani* aber nur literarisch kannte. Im Orient haben die Paulianer allerdings mehr bedeutet. Noch für den Verfasser der *oratio IV c. Arianos* scheinen οἱ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως — den Namen „Paulianer“ gebraucht er nicht — und für Epiphanius die *Σαμοσατίται* Gegenwartsgrößen zu sein³. Und daß Chrysostomus in einer Predigt des Jahres 391 ausruft: αἰσχυνέσθωσαν οἱ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως τὴν μανίαν διαδεξάμενοι⁴, kann als Zeugnis dafür angesehen werden, daß es damals noch „Paulianer“ gab. Notwendig aber ist diese Schlußfolgerung selbst dann nicht, wenn man nicht mit rhetorischer Vergegenwärtigung einer Vergangenheitsgröße rechnet; denn das διαδεξάμενοι kann nicht nur mit „die angenommen haben“, sondern auch mit „die wieder aufgenommen haben“ übersetzt werden. Und über die Zeit des endenden 4. Jahrhunderts führen nur unsichere Spuren hinaus⁵. Ja, Theodoret rechnet um 450 die Paulianer zu den Ketzern, die spurlos verschwunden sind⁶. Unter diesen Umständen ist es zwar möglich, daß es in dem Jahrhundert nach der Absetzung des PvS auch außerhalb Antiochiens und seiner Einflußsphäre „Paulianer“ gegeben hat. Aber beweisbar ist es nicht. Denn die angeführte Predigt des Chrysostomus ist in Antiochien gehalten; Epiphanius kann alles, was er von den „Samosatiten“

1 h. e. 10, 6, ed. Mommsen bei Schwartz II, 969. 2 de haer. 44. 3 Vgl. oben S. 159f. u. 162ff. Auch Athanasius spricht nicht von „Paulianern“; er sagt or. c. Ar. 2, 43, MSG 26, 237 C: οἱ τοῦ Σαμοσατέως μαθηταί. 4 hom. in Joann. 17 (al. 16), 2, MSG 59, 109. Zur Zeit vgl. S. 18, Anm. 4. 5 Die Bemerkung des Maxentius, daß die Paulianistae homousion praedicant (oben S. 74), kann eine für die Gegenwart verwendete Lesefrucht sein; und die wohl etwas jüngere Vorbemerkung zum PvS-Fragment 31 (vgl. oben S. 89, Anm. 8) hat unter denen, die noch damals „von PvS her an Menschenverehrung kranken“, wohl Nestorianisch-Gesinnte verstanden. 6 haer. fab. comp. 2, 11, MSG 83, 397 B.

wußte, ebendort gehört haben — er war noch in der Zeit, da er das Panarion schrieb, wieder einmal in Antiochien gewesen¹ —; und wo der Verfasser der *oratio IV c. Ar.* lebte, wissen wir nicht; wohl aber ist erkennbar, daß er von der christologischen antiochenischen Tradition berührt war². Jedenfalls ist es höchst unwahrscheinlich, daß es um 325 irgendwo anders als in Antiochien soviel Paulianer gab, daß eine ganze Schar zum Übertritt in die katholische Kirche williger, mit Klerikern und Diakonissen, sich zusammenfinden konnte. Und so gut wie ausgeschlossen scheint es mir zu sein, daß damals irgendwo anders, als in Antiochien selbst, die Möglichkeit gegeben war, Paulianische Kleriker und Diakonissen gleichsam mit ihren Dienststellen in die katholische Kirche aufzunehmen. Was *can. 19* in dieser Hinsicht tatsächlich voraussetzt, scheint mir mit Notwendigkeit auf eine Verständigung hinzuweisen, vermöge deren an einem Orte, da eine Paulianische Gemeinde neben einer katholischen bestand, die erstere ganz oder zu einem beträchtlichen Bruchteile mit ihrem gottesdienstlichen Gebäude, ihren Klerikern und Diakonissen *und überhaupt allen, die im Kanon der Gemeinde standen*, zu der katholischen Kirche des Ortes überzugehen bereit war, ja, soweit die örtlichen Instanzen in Frage kamen, den Frieden mit der katholischen Gemeinde schon geschlossen hatte. Kann man sich einen andern Schauplatz solcher Vorgänge denken als Antiochien? Ich glaube, dies zuversichtlich verneinen zu dürfen. — Da es nun, wie oben gezeigt ist, auch nach 325 noch Paulianer gab, so wird dies im besonderen auch in Antiochien der Fall gewesen sein. Ganz verschwunden ist also die Paulianische Gemeinde in Antiochien infolge der in *can. 19* sich verratenden Verständigung nicht. Aber zu einem beträchtlichen Teile muß die Gemeinde willens gewesen sein, ihre Sonderstellung aufzugeben.

2b. Bei der Annahme solcher Geschehnisse in Antiochien — und, wie mir scheint, nur dann — wird das ungewöhnliche Maß des Entgegenkommens verständlich, das *can. 19* den Paulianern dadurch zuteil werden läßt, daß eine katholische Weihe der übernommenen Kleriker sofort nach der Neu-Taufe in Aus-

1 haer. 77, 22, 1016. 2 Vgl. Stülcken, Athanasiana, S. 56.

sicht genommen wird. Man wollte sie, so darf man annehmen, in ihren bisherigen Stellungen belassen. Eine Bewährungsfrist für die „Neophyten“ zu fordern, wie es dem in *can.* 2 von Nicaea wieder eingeschränkten guten Herkommen entsprach, war unter diesen Verhältnissen ebenso unmöglich, wie unnötig. — Denkt man sich in diese Verhältnisse und in die Art, wie *can.* 19 zu ihnen Stellung nimmt, hinein, so wird man zu einer für den Sinn des *can.* 19 nicht unwichtigen weiteren Annahme genötigt. Das Nicaenum hätte, wie schon gesagt ist (S. 173), Bestimmungen wie die vorliegenden nicht treffen können, wenn die örtlichen Instanzen nicht schon einig geworden waren. Waren diese aber bereits über die Bedingungen der Verständigung im wesentlichen einig, so konnte die Ausführung des Vereinbarten nicht auf die lange Bank geschoben werden. Die Verständigung zwischen der katholischen Gemeinde Antiochiens und dem in Frage kommenden Bruchteil der Paulianischen wird also zur Zeit der nicänischen Synode erst der jüngsten Vergangenheit angehört haben. Sie muß schon in die Bischofszeit des Eustathius fallen, die in den ersten Monaten des Jahres 325 begonnen zu haben scheint¹.

1 Diese Annahme empfiehlt sich m. E. unabhängig von der (später zu berührenden) Frage des antiochenischen Konzils dieser Zeit, die zwischen E. Schwartz und A. v. Harnack ein Gegenstand des wissenschaftlichen Streites geworden ist. Denn daß der an einem 20. Dezember verstorbene Philogonius, der Vorgänger oder Vorvorgänger (vgl. RE³ V, 626) des in Nicaea schon als Bischof von Antiochien mit tagenden Eustathius erst (am 20. Dezember) 324 aus dem Leben geschieden ist (E. Schwartz, Zur Gesch. des Athanasius VI, Nachrichten der Göttinger Gesellschaft usw. 1905, S. 268 und VII, 1908, S. 309), wird dadurch wahrscheinlich gemacht, daß er noch ein mit der *ep. ad Alexandrum* gleichlautendes Schreiben Alexanders v. Alexandrien (Theodoret, h. e. 1, 4, 62, S. 25, 10), bzw. einen verwandten τόμος (E. Schwartz VI, 265, Nr. 13, vgl. S. 270; doch vgl. auch Bardenhewer III, 37), erhalten und unterschrieben hat (E. Schwartz VI, 267), dies Schreiben aber vor dem 20. Dezember 323 nicht geschrieben sein kann. Denn für alle der alexandrinischen Synode folgenden Ereignisse des arianischen Streites — freilich m. E. nur für diese — gilt, was E. Schwartz (VI, 297f.) ausgeführt hat: daß sie erst nach Konstantins Sieg über Licinius (September 323) möglich waren. Es liegt auch schon zwischen dem ersten Schreiben Alexanders, der durch Athanasius erhaltenen *ep. encyclica* (vgl. E. Schwartz III, 1904, S. 391 u. VI, 265, Nr. 13), und der alexandrinischen Synode eine nicht geringe Zeit.

2c. Auch das Vorhandensein der Bestimmung, welche die Neu-Taufe übertretender Paulianer forderte, erklärt sich m. E. aus den antiochenischen Verhältnissen. — Die Bestimmung hat etwas Auffälliges. Zwar nicht deshalb, weil in Arles (314) festgesetzt ist: *si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et, si perviderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat spiritum sanctum. quodsi interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur*¹. Denn dieser *can. 8* von Arles kann jünger sein, als die Bestimmung, um die es hier sich handelt, und ist abendländisch. Selbst im Abendlande aber ist in der Zeit vor 314 die Anerkennung der Ketzertaufe nicht allgemein gewesen; und im Orient ist die Praxis sogar noch längere Zeit nach der Synode von Nicaea vielfach eine altertümliche und im ganzen keine einheitliche und klare gewesen. Aber auch für den Orient wird man sagen dürfen, man habe von einer Neu-Taufe abgesehen, wo nicht grundsätzlicher Widerwille gegen die Anerkennung der Ketzertaufe andauerte, wo die Taufe der Ketzer von der in der Kirche geübten formell nicht abwich, und wo nicht besondere Verhältnisse das mildere Verfahren widerrieten. — Grundsätzliche Gegner der Ketzertaufe waren im Ketzertaufstreit neben vielen andern Bischöfen des Orients auch Firmilian v. Caesarea und Helenus v. Tarsus gewesen², die bei dem Vorgehen gegen PvS in erster Reihe standen; und grundsätzliche Abneigung gegen die Anerkennung der Ketzertaufe ist im Orient noch bis über das Jahr 400 hinaus vielfach nachweisbar³. Grundsätzliche Verwerfung der Ketzertaufe hätte in diesem Falle gleich 268 die Bestimmung treffen müssen⁴, die das Nicaenum vorfand.

1 *can. 8*, Mansi II, 472. 2 Euseb, h. e. 7, 5, 1, II, 638; Cyprian ep. 75, S. 810ff. 3 Vgl. Bonwetsch, RE³ 10, 273f.; KL² 7, 417 und namentlich W. Sattler in der oben S. 170, Anm. 1 genannten Dissertation. Auch die kanonischen Briefe des Basilius (ep. 188, 1 u. 199, 47, MSG 32, 664f. u. 730f.) lassen dies Andauern grundsätzlicher Verwerfung der Ketzertaufe noch erkennen; Basilius selbst schließt sich der milderen Praxis einzelnen Gruppen gegenüber nur mit innerem Widerstreben an. 4 Daß dies geschehen sei, oder zum mindesten, daß die Väter von Nicaea meinten, damals, bei der Absetzung des PvS, sei die bei den Paulianern anzuwendende Rezeptionspraxis geregelt worden, vermutet Sattler S. 65.

Aber die von PvS und seinen Klerikern vor der Synode von 268 vollzogenen Taufen konnte man unmöglich für ungültig erklären. Sollte man feierlich erklärt haben, daß man künftig die Taufen des PvS nicht mehr anerkennen würde? Das hätte, da PvS aus seinem Amte nicht wich, seinem Gegenbischof Domnus seine wahrlich nicht leichte Stellung so erschwert, daß man diese Unklugheit den Synodalen von 268 nicht zutrauen kann. Überdies wird PvS die Taufen nur zum Teil selbst vollzogen haben. Aber wie seine Kleriker sich stellen würden, das konnte man zur Zeit der Synode noch nicht übersehen. Keiner von ihnen scheint, so auffällig das ist, zugleich mit dem Bischof exkommuniziert zu sein. Wäre es geschehen, so hätte der Synodalbrief in seinem uns erhaltenen Schlusse (oben S. 9) es erwähnen müssen. Je mehr man sich in die antiochenischen Zustände zur Zeit der Synode von 268 hineinzuwenden versucht, desto undenkbarer scheint es m. E., daß damals eine grundsätzliche Verwerfung der Paulianischen Taufe möglich war. Die vom Nicaenum vorausgesetzte Bestimmung muß also später getroffen sein. Dann aber (d. h. nach früherer Anerkennung der Paulianertaufe) kann die Bestimmung rein grundsätzlich nur dann bedingt gewesen sein, wenn die Paulianer nicht die „richtige“ Taufe hatten. Wie steht es damit? — Innocenz I. von Rom behauptet, die Bestimmung des *can. 19 Nic.* sei darin begründet gewesen, daß die „*Paulianistae*“ in *nomine patris et filii et spiritus sancti minime baptizabant*¹. Doch wer wird meinen, Innocenz habe geschichtliche Kunde von der Taufe der Paulianer gehabt? Er hat, ohne es zu verraten, wahrscheinlich dasselbe getan, was Augustin offen tut, wenn er dem Hinweise darauf, daß nach *can. 19 Nic.* die Paulianer neu zu taufen seien, die Worte folgen läßt: *unde credendum est eos regulam baptismatis non tenere*². Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß dieser Schluß richtig war. Denn PvS und seine Anhänger hatten nicht den geringsten Grund, nach 268 an dem Herkommen, das ihnen bis dahin unanstößig gewesen war, etwas zu ändern. Athanasius, der den Dingen doch viel näher stand, als Innocenz I. und Augustin, sagt um 339 auch ausdrücklich — und darüber kann er schon in Nicaea

1 ep. 17, 10, I, 587. 2 de haer. 44.

wirkliche Kunde erhalten haben —, daß οἱ τοῦ Σαμοσατέως μαθηταὶ τὰ ὀνόματα λέγουσι¹. Daß er dabei an die Taufe der Paulianer denkt, zeigt das wenige Zeilen vorher von den αἱρέσεις allgemein Gesagte: ἀλυσιτελὲς τὸ παρ' αὐτῶν διδόμενον ὕδωρ². Für eine dogmatische, rein grundsätzliche Verwerfung der Paulianischen Taufe fehlt also hier der Anknüpfungspunkt. Athanasius meint freilich, die Taufe der Anhänger des PVS sei ἀλυσιτελής, weil sie, wie viele andre Häretiker, μὴ φρονοῦσιν ὀρθῶς μηδὲ τὴν πίστιν ὑγιαίνουσιν ἔχουσι³, und man hat daraus und aus ähnlichen Ausführungen des Basilius⁴ ableiten wollen, daß der Orient auch da, wo man die rigoristische Praxis aufgab, eine grundsätzlich andre Stellung zur Ketzertaufe eingenommen habe, als der Occident. Im Abendlande sei die Formel das Entscheidende gewesen, im Morgenlande ihre Deutung, d. h. „der mehr oder minder häretische Charakter der betreffenden außerkirchlichen Gemeinschaft“⁵. Doch ist damit eine „grundsätzliche“ Stellung beschrieben? Mir scheint eben das charakteristisch zu sein für die Stellung, die man im Orient noch im vierten Jahrhundert und darüber hinaus in dieser Frage einnahm, daß man dort nicht nur nach „Grundsätzen“ entschied, sondern — was bei den Zuständen, die der arianische Streit schuf, sehr begreiflich war — die jeweiligen Verhältnisse mit in Rechnung zog, also kirchenpolitischen Erwägungen Raum gab. Sehr deutlich zeigt das Athanasius selbst. Da, wo er von der Taufe der Paulianer spricht, hat er zugleich die Taufe der Arianer verworfen⁶; in dieser Beurteilung der arianischen Taufe ist ihm aber nicht nur die Kirche der Folgezeit nicht gefolgt: er selbst hat zur Zeit der alexandrinischen Synode von 362 und vermutlich schon nach seiner Rückkehr aus dem zweiten Exil (346) sich praktisch anders gestellt, als es seinem Urteil von 339 entsprach. Zur Zeit der Synode von 362 wollte man allen bisherigen Gegnern des Nicaenums möglichst entgegenkommen; i. J. 339 aber stand Athanasius mitten im erbittertsten Kampfe: ein „Arianer“ war in seine Stelle geschoben, in schärfster Kampfesstellung standen

1 or. c. Ar. 2, 43, MSG 26, 237 C. 2 A. a. O. 237 B. 3 A. a. O.
4 In den S. 175, Anm. 3, genannten Briefen. 5 Vgl. u. a. Bonwetsch, RE³ 10, 273f.; Bright S. 77f. 6 or. c. Ar. 2, 42, 237 A.

sich die Parteien in Alexandria gegenüber. Ähnliche Verhältnisse müssen neben der Nachwirkung grundsätzlicher Abneigung gegen die Anerkennung der Ketzertaufe mit im Spiele gewesen sein, als man die Bestimmung über die Neuertaufe der Paulianer traf. In Antiochien sind solche Verhältnisse in der Zeit zwischen 272 und 325 sehr wohl denkbar. Ja, wohl nur in Antiochien. Und keinesfalls kann die Bestimmung ohne Mitwirkung des katholischen Bischofs von Antiochien zustande gekommen sein.

2d. Selbst die auffällige Tatsache, daß *can. 19 Nic.* nicht von Παυλιανοί, sondern von παυλιανίσαντες redet, erklärt sich vielleicht aus den antiochenischen Verhältnissen. — Dies παυλιανίσαντες steht, am Anfange des Kanons, in enger Verbindung mit dem Hinweis auf die Bestimmung über die Neuertaufe: περὶ τῶν παυλιανισάντων εἶτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ὅρος ἐκτέθειται. Sollte es aus diesem ὅρος herübergenommen sein? Undenkbar ist das m. E. nicht. Im Kanon sind freilich mit den παυλιανίσαντες zweifellos frühere Paulianer gemeint. Aber ursprünglich kann die von dem Kanon aufgenommene Bestimmung sehr wohl gerade auf die παυλιανίζοντες in Antiochien gemünzt gewesen sein. Den Paulianern gegenüber war ja jene Bestimmung ein unzweckmäßiges Kampfmittel, weil sie ihnen die Aussöhnung mit der Kirche nur erschwerte. Auf ihre Gewinnung wird man auch in der Zeit des schärfsten Gegensatzes nicht haben hoffen können. Anders aber sah die Bestimmung aus für die παυλιανίζοντες, die der Paulianischen Gemeinde nicht angehörten, vielmehr, wenn auch ohne die Taufe schon empfangen zu haben¹, etwa in Rücksicht auf ihre oder ihrer Familie Vergangenheit von der katholischen Gemeinde als zu ihr gehörig angesehen wurden. Bei dem üblichen Hinausschieben der Taufe mag die Zahl solcher Antiochener, die nach der Absetzung des PvS, z. T. aus alter Anhänglichkeit an die Hauptkirche oder an einen der Paulianischen Kleriker, die Gottesdienste der Paulianer besuchten, zu Zeiten nicht gering gewesen sein. Solche παυλιανίζοντες machte die Bestimmung, die man auf katholischer Seite traf, darauf aufmerksam, daß sie, wenn sie bei den Paulianern sich taufen ließen, nur nach

¹ Katholisch schon Getaufte hätte man nicht neu taufen dürfen.

Neutaufe in die katholische Gemeinde (wieder) aufgenommen werden könnten. Ihnen gegenüber war die Bestimmung kein ungeschickter Schachzug. Wann man ihn getan hat, läßt sich nicht erraten. Es können anfangs nicht vorhandene, später eingetretene Zufälligkeiten die Anziehungskraft der Paulianischen Gemeinde gesteigert haben; wahrscheinlicher ist, daß sie mit der Zeit weniger anzuziehen vermochte. Doch scheint mir auch (vgl. S. 176) die so — d. h. als Gegenzug gegen das *παυλιανίζειν* — verstandene Bestimmung über die Neutaufe vor 272 nicht gut denkbar zu sein. Andererseits ist sie bald nach Beiseitschiebung des PvS im Jahre 272 wohl leichter erklärlich, als später.

3. Die vermutungsweise vorgeschlagene Deutung des *παυλιανίσαντες* mag haltbar sein oder nicht, — für die Gesamtaufassung des *can.* 19 ist das ohne Bedeutung. Denn unabhängig von dieser Einzelfrage und von manchen andern Einzelheiten, die in meinen vorstehenden Ausführungen angreifbar sein mögen, scheint mir die Annahme geboten zu sein, daß *can.* 19 nicht als eine allgemein-kirchenrechtliche Bestimmung, sondern als Regelung einer Angelegenheit von örtlicher (Antiochien und Umgegend angehender) Bedeutung verstanden werden muß. Auch das halte ich für eine kaum vermeidbare Annahme, daß eine Verständigung mit einem nicht unbedeutenden Bruchteile der Paulianer in Antiochien bereits vor der Synode von Nicaea vereinbart worden war. — Man mußte in Antiochien die Zustimmung des allgemeinen Konzils, das bald nach jener Verständigung zusammentrat, schon deshalb wünschen, weil die Herübernahme von Klerikern einer ketzerischen Gemeinde, deren Taufe man nicht einmal anerkannte, dem Herkommen widersprach. Überdies legte die Verhandlung über die Meletianische Frage in Ägypten eine Erörterung auch der Paulianischen nahe. Das nicänische Konzil seinerseits konnte das in Antiochien eingeleitete Friedenswerk nicht stören — die herübergekommenen Paulianer waren ja auch Homousianer! —, und konnte doch, da man in *can.* 2 die Weihe von Neophyten aufs neue zu untersagen für richtig hielt, das Geschehene nicht stillschweigend gutheißen. Daher hat man in Nicaea das, was in Antiochien eingeleitet, bzw. vereinbart war, zwar ausdrücklich gebilligt, diese Tatsache aber durch Erlaß eines Kanons verschleiert, der mit keinem Worte auf Antiochien hinweist.

seinen zufälligen Charakter also nicht verrät und die tatsächlichen Verhältnisse, um deren Regelung es sich handelt, so wenig ins Licht rückt, daß sie auch der neueren Forschung sich verbergen konnten.

§ 13. Das Paulianische Schisma in Antiochien.

1. Nicht nur behufs weiterer Rechtfertigung der im vorigen Paragraphen gegebenen Auslegung des *can. 19 Nic.*, sondern auch unmittelbarer um der Geschichte des PvS willen ist es zweckmäßig, festzustellen, was wir, abgesehen von *can. 19 Nic.*, von dem Paulianischen Schisma in Antiochien wissen. Ich spreche von einem Paulianischen Schisma, obwohl diese Ausdrucksweise auffallen wird. Denn PvS war ja ein „Ketzer“, kein Schismatiker. Und auch der Gegensatz zwischen seinen Anhängern und der Gemeinde des Domnus war nicht nur durch die Personen-Frage bedingt, wer der beiden der legitime Bischof sei. Die Homoiusianer reden 90 Jahre später — offenbar namentlich im Hinblick auf die Paulianer — davon, daß in der Vergangenheit einzelne es unternommen hätten. ἐπὶ προφάσει τοῦ ὁμοουσίου ἰδίαν συνιστᾶν αἵρεσιν (oben S. 65). Aber sind alle die Kleriker und Laien, die dem PvS treu blieben, als Ketzer angesehen worden? Seit man die Taufe der Paulianer nicht anerkannte, ja! Doch das ist anscheinend nicht sogleich geschehen (vgl. S. 176 und 179). Und daß Anhänger des PvS oder gar alle, die zu ihm halten würden, mit ihm exkommuniziert seien, hört man nicht (vgl. S. 176). Tatsächlich ist, wie *can. 19 Nic.* lehrt, die Gemeinde in Antiochien zwei Menschenalter lang, und z. T. noch länger, „gespalten“ gewesen. Und von einem „Schisma“, das dem Nicht-Weichen des PvS folgte, spricht auch eine altkirchliche, leider zeitlich nicht fixierbare, dem alexandrinischen Dionys irrig zugeschriebene Nachricht (oben S. 104). Man redet von einem Meletianischen „Schisma“ in Antiochien, obwohl der Gegensatz zwischen der Meletianischen Gemeinde und der Eustathianischen lange Zeit als ein dogmatischer empfunden ist. Von einem Meletianischen „Schisma“ spricht man trotzdem, weil Meletianer und Eustathianer sich schließlich dogmatisch verständigten. Ganz so liegen die Dinge bei den Paulianern trotz

der Verständigung von 325 allerdings nicht. Denn diese Verständigung beseitigte die Spaltung nicht ganz. Der dogmatische Gegensatz zwischen den in ihrem Sonderdasein verharrenden Paulianern und der katholischen Kirche hat das Konzil von Nicaea noch überdauert. Aber es ist doch beachtenswert, daß in *can. 19 Nic.* von einer Verurteilung Paulianischer Irrlehren nichts gesagt ist. Die Bereitwilligkeit der in Betracht kommenden Paulianer, sich der katholischen Kirche anzuschließen, hat dem Konzile, wie es scheint, genügt. Und ihren Klerikern werden ähnliche Zugeständnisse gemacht, wie denen der schismatischen Novatianer und Meletianer. Ich bin daher, ganz abgesehen davon, daß man um 268 zwischen Häretikern und Schismatikern noch nicht unterschied, der Meinung, daß der Begriff „das Paulianische Schisma“, wenn er auch denen anfechtbar sein mag, die auf reinliche Unterscheidung von „Häretikern“ und „Schismatikern“ Wert legen, dem geschichtlichen Tatbestande mehr gerecht wird, als die herkömmliche Betrachtungsweise, der „die Ketzerei des PvS“ als eine viel zu individuelle und vorübergehende Größe erschien.

2. Schon der Synodalbrief von 268 hat die Entstehung eines Schismas in Antiochien in Rechnung gezogen. Denn, wenn er am Schlusse höhnend¹ sagt, PvS möge künftig mit Artemon (oder Artemas) und οἱ τοῦ Ἀρτεμᾶ φρονούντες mit ihm Kirchengemeinschaft halten, so ist dabei vorausgesetzt, daß PvS trotz seiner „Absetzung“ Haupt einer Gemeinde bleiben werde. Man erwartete anscheinend, er und sein Anhang würden eine alsbald lebensunfähige Minderheitsgruppe neben der großen Gemeinde werden, wie die Artemoniten in Rom. Aber die Hoffnung, daß der neu eingesetzte Bischof Domnus der Bischof der Majorität werden würde, hat sich zunächst nicht erfüllt.

¹ „Hohn“ ist die Bemerkung auch dann, wenn (?) der um 230 in Rom aufgetretene Artemon (Euseb, h. e. 5, 28, 1, I, 500, 3) damals wirklich noch lebte. Denn PvS hatte bisher doch zweifellos mit Dionys v. Rom in Kirchengemeinschaft gestanden und konnte daher, ohne sich selbst ins Unrecht zu setzen, nicht daran denken, nach der Synode mit den neben der großen römischen Gemeinde stehenden Artemoniten anzuknüpfen. Die Synodalen können selbst nicht geglaubt haben, was sie als möglich hinstellen. Ihre Bemerkung sollte den Gegner brandmarken und — den römischen Bischof gründlichst gegen ihn einnehmen.

Denn, wenn PvS nicht daran dachte, ἐκστῆναι τοῦ τῆς ἐκκλησίας οἴκου, also Wohnung in diesem Hause und Verfügung darüber und damit über die Hauptkirche der Stadt behielt¹, so ist er jedenfalls bis zu Aurelians Eingreifen der „eigentliche“ Bischof in Antiochien geblieben. Und so gewiß man vermuten muß, daß er in dieser Stellung gegen den Willen der Zenobia sich schwerlich hätte halten können (vgl. oben S. 51), ebenso unumgänglich scheint mir die Annahme, daß die Majorität der Gemeinde und des Klerus ihn nicht fallen ließ. Ob die Furcht vor seiner Macht, oder andere Gründe dabei den Ausschlag gaben, kann hier gleichgiltig sein. Jedenfalls hätte PvS allein an dem Schutz der Zenobia keinen ausreichenden Halt gehabt. Man sieht ja auch selbst in dem Synodalbriefe, daß er im Klerus und in der Gemeinde zahlreiche Anhänger hatte. — Wie ist es nach Aurelians Entscheidung geworden? Hat PvS jetzt nur aufgehört, der „eigentliche“ Bischof in Antiochien zu sein, während er Bischof der Paulianer-Gemeinde blieb bis an seinen Tod? Oder hat er Antiochien verlassen? etwa auf Aurelians Geheiß verlassen müssen? Wir können zwischen diesen beiden Möglichkeiten nicht mit Sicherheit entscheiden. Doch spricht das ἐξελαύνεσθαι τῆς ἐκκλησίας, das nach Euseb dem PvS seitens des Kaisers widerfuhr (vgl. S. 3, Anm. 2), und eine gleich (in Nr. 3) zu erwähnende Nachricht von seinem ἐξωσθῆναι („Vertreibung“? oder „Verdrängung“?) sowie der Umstand, daß wir für die Zeit nach 272 nichts mehr von ihm hören, vielleicht für die schon oben (S. 59f.) von mir bevorzugte zweite Möglichkeit.

3. Nach dem so oder so bedingten Ausscheiden des PvS hat das Schisma in Antiochien nichtsdestoweniger angedauert. Das folgt nicht nur aus *can. 19 Nic.* Wir haben auch zwei längst bekannte Nachrichten, die es ausdrücklich bezeugen. Eine kurz vor dem Ephesinum von 431 dem Kaiser Theodosius eingereichte antinestorianische Eingabe eines Diakonen und Archimandriten Basilius und Genossen sagt: τοῦτου ἕνεκα τοῦ ἀληθινοῦ δόγματος τοῦ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἀκριβῶς κηρυττομένου καὶ τοῦ αἰρετικοῦ Παύλου δικαίως ἐξωσθέντος — damit kann nicht die „Absetzung“ i. J. 268 gemeint sein; denn sie schloß

¹ Euseb, h. e. 7, 30, 19, II, 714, 3f. (vgl. oben S. 3 und S. 58).

kein ἐξωσθῆναι ein (vgl. S. 182) — ἐγένοντο σχίσματα λαῶν, ἀναταστασίαι ἱερέων, παραχῇ ποιμένων¹. Wir wissen freilich nicht, woher diese Mönche ihre Kenntniss hatten; auf ihre Aussage allein würde man daher nicht bauen können. Aber da ihre Mitteilung nur bestätigt, was aus *can. 19 Nic.* gefolgert werden kann, so muß sie irgendwie auf guter Kunde ruhen. Berühmt ist die zweite Nachricht, eine ganz gelegentliche Bemerkung in dem Schreiben Alexanders v. Alexandrien an Alexander v. Byzanz aus dem Jahre 324². Der alexandrinische Bischof fügt hier den oben (S. 61) schon angeführten Worten, die in einen Hinweis auf die Verurteilung des PvS auslaufen, den Relativsatz hinzu: ὃν διαδεξάμενος Λουκιανὸς ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετέις χρόνους³. Man hat bisher dieser Stelle so gut wie allgemein — denn die haltlosen Bemühungen des Baronius⁴, ihren Wortlaut zu verdrehen, sind erfolglos gewesen — die Tatsache entnehmen zu müssen gemeint, der bekannte antiochenische Presbyter und spätere Märtyrer Lucian († 311), der Lehrer des Arius und andrer „Lucianisten“, sei ein Anhänger seines Landsmannes PvS gewesen und sei nach dessen Absetzung während der Amtszeit des Domnus, Timaeus und Cyrillus, d. h. bis ca. 303, von der katholischen Gemeinde in Antiochien ausgeschlossen geblieben, habe dann aber den Rückweg zur Kirche gefunden⁵. Nur darüber sind die Ansichten auseinander gegangen, ob Lucian sich selbst ausgeschlossen habe und Haupt einer eignen Gemeinde oder Schule, vielleicht gar „der Bischof der Samosatenianer“⁶ geworden sei, oder ob die katholische Gemeinde ihrerseits ihn wegen seiner Irrlehre exkommuniziert habe. Man braucht sich über diese verschiedenen Möglichkeiten nicht den Kopf zu zerbrechen. Denn ihre Voraussetzung, daß Lucian, der Märtyrer, je, oder gar eine lange Zeit, ein Gesinnungs-genosse des PvS war, ist schlechthin ein Ding der Unmöglichkeit. Die Untersuchung der Lehrweise des PvS und der seiner Gegner

1 Mansi IV, 1104 A; Routh III², 357. 2 Vgl. S. 174, Anm. 1.
 3 Theodoret, h. e. I, 4, 35, S. 18, 3f. 4 ad ann. 318, Nr. 75. 5 Pagi, Critica Baron. ad ann. 311, Nr. IX; Valesius zu Theodoret a. a. O.: Tillemont V, 476 u. 774; Walch II, 114f.; Hefele I³, 258; Harnack, DG I⁴, 731. 6 Walch a. a. O. nach Lardner, Credibility of the Gospel History II, 4, S. 640.

wird später den, wie ich glaube, zwingenden Beweis dafür geben. Dies dogmengeschichtliche Argument kann aber hier aus dem Spiele bleiben. Denn der Satz, dem man jene angebliche Tatsache entnommen hat, besagt das gar nicht, was man ihn sagen läßt. Das freilich spricht nicht gegen dies Verständnis des Satzes, daß Lucian nie Paulianer gewesen ist. Alexander könnte ihm Falsches nachgesagt haben. Seine Bemerkung hat ja gar nicht den Zweck, eine geschichtlich wertvolle Mitteilung zu machen; sie soll der Polemik dienen. Die Behauptung, schon der Lehrer des Arius sei ein Ketzer, ein Gesinnungsgenosse des bösen PvS gewesen, würde daher, obgleich sie falsch ist, gut in den Zusammenhang passen. Aber diese Behauptung ist, wie andre Gründe erweisen, aus dem Satze Alexanders zu Unrecht herausgelesen. Gewiß, wenn Chrysostomus von Παύλου τοῦ Σαμοσατέως τὴν μανίαν διαδεξαμένοις sprechen konnte (oben S. 172), so mag die von Valesius vorgeschlagene Erklärung des „*successisse Paulo Samosateno*“ durch ein „*id est erroris illius successorem fuisse*“ vielleicht¹ erlaubt erscheinen, — falls die Beziehung des Satzes auf den Presbyter Lucian, der gewiß nie Bischof gewesen ist, feststeht. Noch berechtigter ist unter der gleichen Voraussetzung die Deutung des ἀποσυνάγωγος ἔμεινε τριῶν ἐπισκόπων πολυετὲς χρόνους auf eine durch die Rückkehr zur Kirche befristete Zeit. Anders aber sehen diese beiden Aussagen aus, wenn man sich von der Vorstellung frei macht, es müsse mit dem „Lucian“ der bekannte Presbyter dieses Namens gemeint sein. An sich kann ja mit dem ἀποσυνάγωγος ἔμεινε πολυετὲς χρόνους auch auf eine durch den Tod des διαδεξάμενος beendete Zeit hingewiesen sein. Ja, diese Deutung ist die näher liegende. Denn daß ein Ketzer einmal stirbt, ist selbstverständlich; aber daß er bei Lebzeiten seine Ketzerei aufgibt, ist es nicht; zumal nicht, wenn der, der von ihm spricht, dies mit keinem Worte andeutet. Und nicht nur näher liegend, sondern geboten ist eine andre Auffassung des „ὃν διαδεξάμενος“. Nach dem Hin-

¹ Ich sage „vielleicht“, weil das διαδεξάμενος, auf die Lehre des PvS bezogen, streng genommen, die hier doch nötige Annahme, daß „Lucian“ schon zur Zeit des PvS so gedacht habe, wie er, ebenso ausschließt, wie die Nachfolge im Bistum ein vorheriges Bischof-sein oder das διαδέχεσθαι λόγον ein Reden, ehe der andere aufgehört hat.

weise auf die Absetzung des Bischofs PvS und vor der Bemessung der Zeit, da sein διαδεξάμενος von der Kirche ausgeschlossen war, nach der Amtszeit dreier Bischöfe von Antiochien konnte dies „ὃν διαδεξάμενος“ von einem Leser, der nicht sofort an Lucian, den Märtyrer, dachte, nur in dem gewöhnlichen Sinne der bischöflichen Amtsnachfolge verstanden werden. Daß wir die Bemerkung Alexanders auf Lucian, den Märtyrer, zu beziehen geneigt sind, ist natürlich; denn wir wissen, daß Arius sein Schüler war; und kein anderer Lucian stört uns in der Annahme, daß der bekannte Märtyrer gemeint sei. Aber konnte es dem Empfänger des Briefes Alexanders, dem Bischof von Byzanz, selbstverständlich sein, daß der in dem Briefe geringschätzig behandelte Träger des wahrlich nicht seltenen Namens Lucian der Lucian sein sollte, von dessen erst 13 Jahre zurückliegendem Martyrium in dem nahen Nikomedien er gewußt haben muß, und der damals doch noch nicht als „arianischer Märtyrer“¹ in Mißruf gebracht war? Und mußte er wissen, ja konnte er wissen, daß der bisher ihm schwerlich bekannte Arius, von dem Alexander schrieb, zu den „Lucianisten“ gehörte? Nur wer diese beiden Fragen zu bejahen wagt, darf m. E. aus der Bemerkung Alexanders etwas anderes herauslesen als dies, daß, gleichwie PvS exkommuniziert sei, so auch sein (von seinen Anhängern bestellter) bischöflicher Nachfolger Lucian während seiner ganzen weiteren Lebenszeit von der Kirche ausgeschlossen geblieben sei, obwohl ein mehrmaliger Bischofswechsel in der orthodoxen Gemeinde Antiochiens Gelegenheit zu seiner Anerkennung hätte geben können, wenn bei der Unerträglichkeit seiner Lehre daran zu denken gewesen wäre. Auch so verstanden, paßt der Satz vortrefflich in den Zusammenhang. Er soll zeigen, wie gut begründet die Exkommunikation des „ebionitisch“ oder samosatensischen denkenden Arius war, und wie unberechtigt das Vorgehen der drei syrischen Bischöfe, die seiner sich angenommen hatten². Ja, der Satz ist, so verstanden, überzeugender, als wenn er auf den im Frieden mit der Kirche gestorbenen Märtyrer Lucian sich bezöge. Denn in letzterem Falle hätte bei dem Adressaten die

1 Epiphan., h. 43, 1, ed. Holl II, 186, 26: ὃν οἱ Ἀρειανοὶ ἐν μάρτυσιν ἐπιψηφίζονται. 2 ep. Alex. bei Theodoret I, 4, 37, S. 18, 7ff.

Erwägung, daß dieser Lucian doch kein so arger Ketzer gewesen sein könne, jedenfalls aber später seine Ketzerei aufgegeben habe, zugunsten derer ausschlagen können, die den Arius längere Zeit nach der alexandrinischen Synode als orthodox erfunden zu haben glaubten. Ich bin daher von der Richtigkeit der vorgeschlagenen Deutung des berühmten Sätzchens fest überzeugt, obwohl die Übereinstimmung aller früheren Forscher in der Beziehung des Satzes auf den Märtyrer Lucian mich zunächst mißtrauisch gegen meine neue Erkenntnis gemacht hat. — Dann aber lehrt die Bemerkung Alexanders, die wir für unglaublich zu halten keinen Grund haben, daß die in der antiochenischen Gemeinde durch die Absetzung des PvS hervorgerufene Spaltung noch *τριῶν ἐπισκόπων πολυετῆς χρόνος* in der Form eines regelrechten bischöflichen Schismas angedauert hat. Wie weit führt uns das hinab? Domnus erhielt nach Eusebs Chronik schon im ersten Jahre Aurelians (270/71) einen Nachfolger¹. Er war also wahrscheinlich schon nicht mehr im Amte, als PvS „vertrieben“ ward. Jedenfalls kann seine kurze Amtstätigkeit nicht zu den *πολυετῆς χρόνοι* gehören, die Lucians schismatische Bischofszeit ausfüllte. Die nächsten antiochenischen Bischöfe nach Domnus², d. i. Timaeus (bis ca. 279/80), Cyrillus (bis 303) und Tyrannus (bis ca. 313), waren in der Tat „viele Jahre“ im Amte. Bis hinein in die erste Zeit des Vitalis (313 bis ca. 319), des Nachfolgers des Tyrannus und Vorgängers des Philogonius (ca. 319—324)³, wird man die Amtszeit des Paulianer-Bischofs Lucian ausdehnen müssen.

4. Hat auch dieser Lucian noch einen bischöflichen Nachfolger gehabt? Philogonius v. Antiochien unterschrieb i. J. 324 den ihm zugesandten *τόμος* Alexanders von Alexandrien als „Bischof der katholischen Gemeinde (*ἐκκλησία*) Antiochiens“⁴. Das kann darauf hindeuten — möglich ist

¹ Vgl. Harnack, LG II, 1, S. 217, vgl. 727. ² Vgl. Harnack a. a. O. 217f.; Tillemont VI, 194—202. ³ Vgl. oben S. 174, Anm. 1. ⁴ Pitra, *Analecta* IV, 197 = 431f. und E. Schwartz VI, 267; vgl. oben S. 174, Anm. 1. Die durch die Einleitung des Exzerptors mir schon vor vierzig Jahren (ThLZ 1884, 572) geweckten Bedenken gegen die Echtheit dieser syrisch erhaltenen Unterschrift verschwinden, wenn man mit E. Schwartz die von dem Exzerptor nach dem *τόμος* selbst gegebene Aufzählung der zustim-

diese Selbstbezeichnung freilich auch sonst —, daß noch damals die Paulianische Gemeinde der Stadt einen Bischof hatte¹. Kann dies der Paulinus gewesen sein, den Hieronymus² — und er allein — zwischen Philogonius und Eustathius einschreibt, während nach Theodoret³ Eustathius unmittelbar auf Philogonius gefolgt ist? Die Frage führt mich auf den schwankenden Boden unsicherer Vermutungen. Ich betone das im voraus; aber ich glaube doch, die Möglichkeiten, auf die man so geführt wird, nicht unerörtert lassen zu dürfen. — Man kann das, was Hieronymus berichtet, durch den Hinweis darauf beiseite zu schieben versuchen, daß er, ebenso wie Theodoret, den Paulinus (Paulinus v. Tyrus) ausläßt, der nach Eustathius kurze Zeit Bischof von Antiochien war⁴. Hieronymus, so könnte man sagen, habe diesen Paulinus irrig vor Eustathius angesetzt. Allein so kurzerhand wird man mit der sehr bestimmten Angabe des Hieronymus schwerlich fertig. Schon Valesius⁵ hat sie in Verbindung gebracht mit der aus Sabinus stammenden Bemerkung des Sozomenus, daß die Orientalen in Sardica den Hosius unter anderm deshalb abgesetzt hätten, weil sie ihm vorwarfen, ὅτι φίλος ἐγένετο Παυλίνῳ καὶ Εὐσταθίῳ τοῖς ἡγησαμένοις τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας⁶. Aber dieser Hinweis führt in neue Schwierigkeiten hinein. Denn die Urkunde selbst, aus der Sabinus seine

menden Provinzen für interpoliert ansieht und sich daran erinnert, daß Alexander von Alexandrien auch in dem Briefe an Alexander von Byzanz den Mund sehr voll nimmt (Theodoret, h. e. 1, 4, 59, S. 24, 18–20). — **1** Ebenso kann man in dem χειροτονεῖσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου in can. 19 Nic. einen Hinweis nicht nur darauf finden, daß auch nach der „Verständigung“ ein Teil der Paulianischen Gemeinde in schismatischer Absonderung beharrte (vgl. oben Nr. 2a a. E., S. 173), sondern auch darauf, daß es noch damals einen Paulianischen Bischof in Antiochien gab. Notwendig aber ist diese Schlußfolgerung nicht. Methodisch erlaubt ist es, in dem ersteren Falle (bei Philogonius) die Möglichkeit für Wirklichkeit zu halten, in dem andern aber nicht. **2** Chronik ad ann. Const. 22, ed. Helm, S. 232c: Antiochiae post Tyrannum XX ordinatur episcopus Vitalis, post quem XXI Filogonius, cui successit XXII Paulinus, post quem XXIII Eustathius. quo in exilium... truso usque in praesentem diem Ariani ecclesiam obtinuerunt, i. e. Eulalius, Eusebius, Euphronius usw. **3** h. e. 1, 7, 10, S. 32, 3ff. und 5, 40, 5, S. 348, 17. **4** Euseb. c. Marc. 1, 4, 19, S. 18, 2ff.; Philostorgius 2, 7b, ed. Bidez 19, 29 und 3, 15, S. 45, 3, 29. **5** Zu Sozom. 3, 11, 7, III, 89f. **6** 3, 11, 7, I, 257f.

Kenntnis hatte, die durch Hilarius lateinisch uns erhaltene *epistula Sardicensis Orientalium*¹, bezeichnet den fraglichen Paulinus nicht als Bischof von Antiochien, sondern als *quondam episcopus Daciae*², d. h. als einstigen Inhaber des Bistums Sardika oder eines der (6) später zum Metropolitbezirk von Sardika gehörigen Bischofssitze³; und dieser Widerspruch zwischen Sozomenus-Sabinus und unserem Text der *epistula Sardicensis* gibt Rätsel auf, bei denen eine sichere Lösung kaum möglich ist. Der Versuch, eine Lösung zu finden, muß von dem Texte bei Hilarius ausgehen. Der Synodalbrief wirft hier dem Hosius nach anderem vor, *quod malos omnes pro criminibus suis digne damnatos totis viribus defendebat et quod convixerit in Oriente cum sceleratis ac perditis*, und begründet dies mit den unmittelbar angeschlossenen Worten: *turpiter namque Paulino quondam episcopo Daciae individuus amicus fuit, homini, qui primo maleficus fuerit accusatus et de ecclesia pulsus usque in hodiernum diem in apostasia permanens cum concubinis publice et meretricibus fornicetur, cujus maleficiorum libros Machedonius episcopus atque confessor a Mobso combussit. sed (et) Eustasio et Quimatio adhaerebat pessime et carus fuit, de quorum vita infami ac turpi nihil dicendum est; exitus enim illorum eos omnibus declaravit. his itaque ac talibus junctus ab initio Ossius, sceleratos semper fovens, contra ecclesiam veniebat et inimicis dei semper ferebat auxilium. Valesius wollte das „Daciae“ einfach in *Antiochiae* geändert wissen⁴. Das hat graphisch keine große Schwierigkeit; denn *Antiochiae* oder Ἀντιοχίας kann, wenn abgekürzt geschrieben, so verlesen werden. Ebenso wenig ist die Änderung textkritisch als unberechtigt zu bezeichnen. Denn daß die Überlieferung einstimmig „Daciae“ bietet⁵, besagt nicht viel, da von den vier Textzeugen drei als Urschrift und Abschriften zusammenhängen⁶; und Sabinus hat aus seinem Texte, der viel älter ist als unsere Textzeugen, doch herausgelesen, daß Paulinus in Antiochien Bischof gewesen ist. Endlich kann man zu-*

1 Collectanea Antiariana IV: decretum synodi Orientalium apud Sardicam, S. 48—78. 2 A. a. O. 4, 1, 27, 6, S. 66, 20f. 3 Le Quien, Oriens christianus II, 1740, S. 305ff. 4 Zu Sozom. a. a. O. 5 Hussey III, 90, Anm. 6 Feder p. XXV sqq. Zwei der 4 sind jetzt verloren.

gunsten der Änderung sich auf den Kontext berufen. Denn daß der Paulinus, von dem die Rede ist, im Orient mit Hosius verkehrt hat, ist hier ausdrücklich gesagt; und wenn Macedonius v. Mopsuestia, einer der Synodalen von Nicaea¹, der in Sardika mit den Orientalen tagte und den Synodalbrief mit unterschrieb², Gelegenheit hatte, „seine Zauber-Bücher zu verbrennen“, so wird das doch auch wohl im Orient geschehen sein. — Dennoch möchte ich nicht ohne weiteres für die von Valesius vorgenommene Änderung eintreten. Es gibt nämlich einen zweiten Ausweg, der vielleicht noch gangbarer ist. In dem Satze des Synodalbriefs, der von Paulinus handelt (*qui primo — combussit*), scheint mir nämlich nicht alles in Ordnung zu sein. Was entspricht dem „primo“? Kann man bei „et de ecclesia pulsus“ (das doch wohl besser mit dem „fuerit accusatus“ verbunden wird) oder bei dem „usque ad hodiernum diem“ (dem keine dies andeutende Partikel vorangeht) den mit dem „primo“ angekündigten zweiten Satzteil beginnend denken? Möglich ist das. Aber ist es nicht wahrscheinlicher, daß zwischen „pulsus“ und „usque in hodiernum diem“ etwas ausgefallen ist? Diese Annahme wird vielleicht auch dadurch empfohlen, daß man in diesen ausgefallenen Zeilen neben dem Kommen des Paulinus nach Antiochien auch Eustathius so erwähnt denken kann, daß Sabinus in dem hier so schlecht gemachten Eustathius den Antiochener zu erkennen vermochte. Ohne dies behält das etwas Auffälliges, obwohl Sabinus weiteres Aktenmaterial hatte³. Wir würden, da der Name Eustathius kein seltener war — in Nicaea war außer dem Antiochener noch ein zweiter Träger dieses Namens gegenwärtig —, ohne die Stelle bei Sozomenus dem gar nicht weiter gekennzeichneten „Eustasius“ (= Εὐστάθιος) wohl ebenso ratlos gegenüber stehen⁴, wie dem Quimatius. Sabinus kann anderweitig besser unterrichtet gewesen sein als wir; aber er sagt's doch vom Synodalbrief, er werfe dem Hosius vor, ὅτι φίλος ἐγένετο Παυλίνῳ καὶ Εὐσταθίῳ τοῖς ἡγησαμένοις τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας. — Ob man mit Valesius das

1 Patrum Nicaenorum nomina ed. Gelzer u. a. S. 24, 64 usw.

2 Hilarius a. a. O. 3 Vgl. ThStKr 1909, 282. 4 Wer den Tod des Eustathius v. Antiochien in die Zeit nach der Synode von Sardika setzt (vgl. RE³ 5, 627, 5ff.), kann hier gar nicht an ihn denken.

„*Daciae*“ in „*Antiochiae*“ ändert, oder mit einer Lücke in unserm Text der *epistula Sardicensis* rechnet, — in beiden Fällen ist der Widerspruch zwischen Sabinus¹ und der *epistula* zugunsten des ersteren ausgeglichen. Keinesfalls darf man die *epistula* gegen Sabinus ausspielen, da das von Hosius gesagte „*convixerit in Oriente*“ (*cum Paulino*) noch in unserem Texte des Briefes für die Nachricht des Sabinus spricht. Da nun der antiochenische Bischof Paulinus, der zu Hosius in freundschaftlichen Beziehungen gestanden haben soll, nicht der erst 330 nach Antiochien gekommene „Arianer“ Paulinus v. Tyrus sein kann, so wird durch dies alles die Nachricht des Hieronymus (oben S. 187) wahrscheinlich, daß ein Paulinus, und zwar dieser Paulinus der *epistula Sardicensis*, vor Eustathius Bischof in Antiochien gewesen ist. Nun ist aber zwischen Philogonius († 20. XII. 324)² und dem schon in Nicaea mittagenden Eustathius für einen „Bischof der katholischen Gemeinde Antiochiens“ höchstens einige Monate Platz. Nur zwei Möglichkeiten sind daher denkbar. Entweder ist dieser Paulinus, der noch zur Zeit der Synode von Sardika am Leben war, nach Philogonius einige Wochen oder Monate katholischer Bischof von Antiochien gewesen, aber als solcher, sei es zurückgetreten, sei es abgesetzt worden, — oder er ist als Paulianischer Bischof anzusehen und könnte dann, da Hosius ihm und dem Eustathius nahegestanden haben soll, der Gegenbischof nur des Philogonius (und vielleicht schon der des Vitalis), aber nicht mehr, wenigstens höchstens ganz kurze Zeit, der des Eustathius gewesen sein, müßte vielmehr in friedlichem Einvernehmen mit Eustathius, etwa im Zusammenhange mit der Verständigung eines Bruchteils der Paulianischen Gemeinde mit der katholischen, sein Amt niedergelegt haben. Die von der *epistula Sardicensis* behauptete „unzertrennliche

1 Daß ich statt Sozomenus einfach Sabinus einsetze, ist gerade hier sehr berechtigt. Sozomenus selbst weiß über die antiochenischen Bischöfe der Zeit zwischen 313 und 325 schlechterdings nicht Bescheid: er nennt als Vorgänger des Eustathius einen gar nicht in die Liste gehörigen Romanus (I, 2, 1, S. 21; vgl. Valesius z. d. St., Hussey III. 9), und läßt den Eustathius, dessen exitus schon die *ep. Sardicensis* voraussetzt, die Zeit Kaiser Jovians überleben (6, 13, 2, S. 569f.). Sein Wissen oder vielmehr Nichtwissen ist bei der Nachricht gar nicht beteiligt. 2 Vgl. S. 174, Anm. 1.

Freundschaft“ zwischen ihm und Eustathius, die man überdies in Rücksicht auf die Verleumdungskunst der Zeit viel weniger eng denken darf, schließt keine dieser beiden Möglichkeiten aus. Man brauchte, um die erstere aufrecht zu erhalten, nur anzunehmen, Paulinus habe, ehe seine bald mit einem Fiasko endende katholische Bischofszeit in Antiochien begann, sich an Hosius herangemacht, ihn auf seinen Reisen im Orient begleitet usw., und erst nach seiner Katastrophe habe Hosius freundschaftlich mit seinem Nachfolger Eustathius sich zusammengefunden. Und im Falle der zweiten Möglichkeit ist ein von den Gegnern als „freundschaftlich“ bezeichneter Verkehr mit einem zugunsten des Eustathius zurücktretenden Paulianer angesichts des Entgegenkommens, das *can. 19 Nic.* den zurückkehrenden Paulianern zuteil werden läßt, gar nicht so rätselhaft, wie es zunächst erscheinen kann. — Wenn man auf dem unsicheren Boden dieser beiden außerhalb des Bereiches der Beweisbarkeit liegenden Möglichkeiten überhaupt noch einen Schritt weiter tun darf, so kann man zur Empfehlung der zweiten Möglichkeit geltend machen, daß, wenn Paulinus Paulianischer Bischof in Antiochien war, sein Fehlen in der Bischofsliste bei Theodoret u. a. sich gut erklären würde, ohne daß es unbegreiflich wäre, daß Hieronymus, der zu der schismatischen Gemeinde der Eustathianer nahe Beziehungen hatte, ihn in die Liste einrückte¹. Auch daß Paulinus in der *epistula Sardicensis* als *usque in hodiernum diem in apostasia permanens* bezeichnet wird, ließe sich so verwenden. Es ist zwar möglich, die „Apostasie“ lediglich in der „Zauberei“ zu finden, die man dem Paulinus nachsagte; aber diese Erklärung behält etwas Ungenügendes. — Doch stellt sich der Annahme, Paulinus sei Paulianischer Bischof gewesen, nicht mit zwingender Kraft die Erwägung entgegen, daß die Orientalen in Sardika, wenn Hosius der „*individuus amicus*“ eines Paulianers gewesen wäre, bei ihrer Verachtung für PvS (vgl. oben S. 63 ff.) diese einigen unter ihnen, z. B. dem

1 Diese Argumentation wird erst unten (§ 21, 3) verständlicher werden. Hier muß es genügen, darauf hinzuweisen, daß auch die Eustathianer den Gegnern des Nicaenums zu den ἐπὶ προφάσει τοῦ ὁμοουσίου ἐπιχειροῦντες ἰδίαν συνιστᾶν αἵρεσιν (oben S. 180) gehörten.

Macedonius v. Mopsueste, gewiß nicht unbekannte Tatsache, dem Hosius offen aufzurücken, wahrlich allen Grund gehabt hätten? Allerdings, dies Schweigen würde zwingende Kraft haben, — wenn es zweifellos wäre. Doch zieht man bei der notwendigen Ausgleichung des Widerspruchs zwischen Sabinus und dem überlieferten Wortlaut der *epistula Sardicensis* (oben S. 189f.) der Änderung des „*Daciae*“ in „*Antiochiae*“ die Annahme einer Lücke in dem Texte bei Hilarius vor, so hindert nichts die Vermutung, daß in dem ausgefallenen Satzteil des Paulianischen Bistums des Paulinus und der Verständigung zwischen ihm und Eustathius mit stärkster Entrüstung gedacht war. Dann bliebe Paulinus der „*episcopus quondam Daciae*“, der dort — geraume Zeit vor seiner Tätigkeit in Antiochien — der „Zauberei“ angeklagt und aus der Kirche vertrieben war. Und wer wird bestreiten, daß unter dieser Voraussetzung seine „Apostasie“, sein Abfall zu den Paulianern, sein Eintreten in deren erledigtes Bischofsamt an Wahrscheinlichkeit gewönne? Ein Abendländer, der die Homousie im Sinne Novatians vertrat — man erinnere sich an die Zusammenstellung des PvS mit Novatian bei Epiphanius (oben S. 161) und Ammonius (oben S. 143)! — war auch seiner dogmatischen Stellung nach, wie unten (§ 16 und 17) noch deutlicher sich zeigen wird, der Mann dazu, Bischof der Paulianer zu werden — und für sich und einen beträchtlichen Bruchteil der Paulianischen Gemeinde eine Verständigung mit Eustathius herbeizuführen. Er eignete sich ferner als im Orient heimisch gewordener Lateiner vortrefflich dazu, nach seinem Rücktritt „*convivere Hosio*“, sein „*individuum amicus*“ zu werden. Daß ihm die *epistula Sardicensis* die ärgsten sittlichen Vorwürfe macht, steht dem nicht entgegen; ihr sind auch Athanasius, Marcell v. Ancyra und Paulus v. Konstantinopel *scelerati homines*. — Beweisbar ist diese Konstruktion nicht. Aber zu den diskutablen Möglichkeiten wird man es rechnen dürfen, daß Paulinus kürzere oder längere Zeit nach dem Tode Lucians Bischof der verwaisten Paulianer-Gemeinde geworden ist, aber nach einer Verständigung mit Eustathius zurücktrat und dann einige Zeit mit Hosius in Verbindung blieb, der ihm wie dem Eustathius irgendwo und irgendwie, vielleicht in Antiochien selbst, nahe getreten war.

5. Ist der Paulinus der *epistula Sardicensis* vor Eustathius in Antiochien Bischof gewesen — gleichviel, ob in der katholischen, oder in der Paulianischen Gemeinde — und ist Hosius zu ihm und Eustathius in freundschaftliche Beziehungen getreten (φίλος ἐγένετο Παυλίνῳ καὶ Εὐσταθίῳ τοῖς ἡγησαμένοις τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας)¹, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Hosius in der Zeit zwischen dem Tode des Philogonius (20. XII. 324) und der Synode von Nicaea irgendwie in die kirchlichen Verhältnisse Antiochiens verflochten zu werden Gelegenheit gehabt hat. Und dann wird man von hier aus genötigt, zu der Frage des antiarianischen Konzils Stellung zu nehmen, das nach E. Schwartz² in dieser Zeit in Antiochien gehalten ist, aber noch heute, ebenso wie vor 11 Jahren, als E. Seeberg es monographisch behandelte³, eine sichere Größe nicht genannt werden kann. Denn ich vermute, daß nicht wenige Kirchenhistoriker zu den syrisch erhaltenen Urkunden, auf die E. Schwartz sich stützt, eine ähnliche Stellung einnehmen, wie ich es bisher getan habe. Ich habe zu diesen Urkunden, einschließlich des in derselben Handschrift überlieferten Konstantinbriefes, der die zunächst nach Ancyra berufene große Synode nach Nicaea verlegt⁴, trotz der glänzenden (freilich auch blendenden) Verteidigung ihrer Echtheit durch E. Schwartz bisher kein Vertrauen zu fassen vermocht⁵. Zwar ist es auch mir nicht wahrscheinlich gewesen, daß die Bischofsnamen in der Adresse des fraglichen Synodalbriefs⁶ aus der nicänischen Unterschriftenliste herausgepickt sind; und die Verurteilung Eusebs v. Caesarea durch diesen Synodalbrief sowie die Zustimmung tatsächlich nicht orthodoxer Synodalen — einer von ihnen war der oben in Nr. 4 genannte Macedonius v. Mopsueste⁷ — zu ihm konnte ich mir zurechtlegen. Übrigens aber sind die Bedenken, die A. v. Harnack in seiner zweiten

1 Sozom. 3, 11, 7; vgl. oben S. 187. 2 Zur Gesch. des Athanasius VI, 1905, S. 271—288 u. VII, 1908, S. 305—374. 3 Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25, Berlin 1913; vgl. hier S. 1f. 4 Pitra, *Analecta* IV, 224f. u. 452; E. Schwartz VI, 289, Nr. 19. 5 Die Unechtheit des Konstantinbriefes erschien mir schon 1884 (ThLZ, 574) zweifellos. 6 Schwartz VI, 272—79; E. Seeberg 9—12. 7 Schwartz VI, 287; vgl. E. Seeberg S. 85, wo freilich seine Anwesenheit bei der orientalischen Synode in Sardika nicht erwähnt ist.

Abhandlung zur Sache¹ geltend gemacht hat, für mich bis vor noch etwa zwei Jahren von entscheidendem Gewicht gewesen. Vornehmlich habe ich mich in die Rolle nicht finden können, die auf dieser Synode der nicht näher bezeichnete Bischof Eusebius (v. Isaura?) spielt. — Nun hat schon lange vor dem Kriege der russische Gelehrte Brillantow vermutet, daß in dem Synodalbrief, ebenso wie nachweislich dreimal in der syrischen Überlieferung über die *patres Nicaeni*, der Name „Eusebius“ für „Hosius“ stehe², und E. Seeberg³ hat im Anschluß an J. B. Chabot darauf hingewiesen, daß beide Namen, syrisch geschrieben, nur durch einen Buchstaben (das b) mehr (Eusebius) oder weniger (Hosius in der richtigeren Form: Osius)⁴, sich unterscheiden. E. Seeberg hat es daher für möglich gehalten, daß im syrischen Texte bei dem Namen „Eusebius“ nur ein Schreibfehler vorliege; aber er scheute sich doch, „auf einer so schwankenden Möglichkeit die ganze Untersuchung aufzubauen“⁵, und lenkte deshalb in die Bahn der Schwartzschen Auffassung ein. Doch wenn man, wie ich hier, auf einem ganz andern Wege, ohne an die antiochenische Synode vom Frühjahr 325⁶ zu denken, dahin sich geführt sieht, mit der Möglichkeit eines Verflochtenseins des Hosius in die antiochenische Kirchengeschichte eben dieser Zeit zu rechnen, so wird man den Boden jener Hypothese nicht mehr für so beängstigend unsicher halten können. — Ich denke nun natürlich nicht daran, hier im Vorbeigehen mich weiter auf die Fragen einzulassen, welche die strittige Synode von Antiochien angeregt hat und noch anregt — denn es bleiben der ernststen Bedenken noch manche —; aber, da sich mir unter der Voraussetzung, daß in ihrem Synodalbrief Hosius für den unbekannten Eusebius eingesetzt werden kann, die Möglichkeit bietet, mit der Geschichtlichkeit der Synode zu rechnen, so muß ich fragen, ob von dieser Synode aus sich Erkenntnisse ergeben, die geeignet sind, die Feststellungen

1 SBA 1909, 401—425. Der erste Artikel findet sich SBA 1908, 477—491. 2 Vgl. E. Seeberg 69f. 3 S. 70f.; vgl. S. 70, Anm. 4. 4 Vgl. C. H. Turner, JThSt XII, 1911, S. 275ff. 5 S. 71. 6 In diese Zeit setzt sie Schwartz (VI, 282), zwischen den Tod des Philogonius (20. XII. 324) und die (kaum über den März 325 hinausrückbare) Verlegung der „großen Synode in Ancyra“ nach Nicaea.

und Vermutungen dieses und des vorigen Paragraphen, soweit sie für die Geschichte des PvS Bedeutung haben, zu bestätigen oder zu gefährden. — Der Synodalbrief erwähnt zwar, daß die antiochenische Gemeinde arg verwirrt sei durch die üblen Folgen der Lehrweise und der Parteimacherei einzelner und daß die kirchlichen Rechtsordnungen von weltlich gesinnten Menschen vernachlässigt und verachtet worden seien; aber das Paulianische Schisma erwähnt er nicht. Er hatte keinen Grund dazu, wenn die Aussöhnung vieler Paulianer mit der Kirche, die *can. 19 Nic.* voraussetzt, damals noch nicht eingeleitet war. Auch die 16 *canones*, die E. Schwartz und E. Seeberg der Synode zuschreiben¹, verraten nicht mehr darüber. Aber sie zeigen überhaupt so wenig eine bestimmte Zeit- und Ortsfarbe, daß sie dadurch nicht zeitloser werden. Hat die antiochenische Synode von 325 stattgefunden und hat sie diese *canones* erlassen, so machen diese es vollends zweifellos, daß die Zerbröckelung des Paulianischen Schismas, die *can. 19 Nic.* voraussetzt, samt all den Rechtsfragen, die aus ihr sich ergaben, zur Zeit der Synode die Gemüter noch nicht beschäftigte. Ein Grund gegen die Richtigkeit des in diesem und dem vorigen Paragraphen Ausgeführten liegt auch darin nicht. Es würde sich vielmehr durch die *canones* wie durch den Synodalbrief der antiochenischen Synode die oben (S. 174) empfohlene Annahme bestätigen, daß die in *can. 19 Nic.* vorausgesetzte Verständigung zwischen einem Teile der Paulianer und der katholischen Gemeinde Antiochiens erst in der Zeit kurz vor der nicänischen Synode zustande kam, als Eustathius, der in der Adresse des Synodalbriefs gleich nach Eusebius (Hosius) steht und dessen Amtsantritt mit der Synode zusammenzuhängen scheint², bereits Bischof von Antiochien war.

1 Nach Nau's französischer Übersetzung (Revue de l'Orient chrétien, vol. 14 deuxième série: tome IV), 1909, S. 25—27) bei E. Seeberg 15—17. Daß diese *canones* älter sind, als Basilius v. Caesarea, der in dem dritten seiner kanonischen Briefe die gleichen Bestimmungen bietet, haben E. Schwartz (VII, 322, Anm. 1) und E. Seeberg S. 24—32) gezeigt. Ich füge hinzu, daß *can. 1—3* und *5—10* sich decken mit *can. 10—12* und *14—20* der 21 *canones*, die C. H. Turner (JThSt XV, 1914. S. 161—175) aus zwei Pathmos-Hss der Zeit um 800 als angebliche *canones* der sog. 2. ökumenischen Synode veröffentlicht hat. 2 Vgl. E. Schwartz VI, 282, und E. Seeberg 79ff.

§ 14. Die Bedeutung des Kanon 19 von Nicaea und seiner geschichtlichen Voraussetzungen für die geschichtliche Würdigung des Paulus von Samosata.

1. Was ergibt sich aus dem, was in den beiden vorausgehenden Paragraphen festgestellt oder mehr oder minder sicher vermutet werden konnte, für die geschichtliche Würdigung des PvS? — Der Synodalbrief von 268 redet so, als sei PvS der Erfinder oder der Importeur einer für einen Christen ganz unmöglichen Denkweise. Eusebius hat, wenn er den PvS einen *Verderber der Herde Christi*¹, den ἀρχηγὸς τῆς κατ' Ἀντιόχειαν αἵρεσεως² nennt, den Synodalbrief so verstanden, wie er verstanden werden wollte, und die z. T. — man denke an Filastrius (oben S. 18) — geradezu lächerlichen Klagen über den Ebionitismus des PvS³, sein neues Judentum⁴ oder sein Judaisieren⁵, die für die erste Periode der Beurteilung des Samosateners bezeichnend sind, scheinen ein den Grundton richtig wiedergebendes Echo der ersten Urteilsposaune zu sein. Ihr schriller Ton ist noch heute nicht verhallt. Die Lehrweise des PvS erscheint als eine von ihm aufgebrachte oder unter Einwirkung auswärtiger Einflüsse nach Antiochien verpflanzte Abweichung von dem auch dort Herkömmlichen. Auch mit einer breiteren Nachwirkung der von PvS vertretenen Anschauungen hat man z. T. so wenig gerechnet, daß man unter der Voraussetzung, daß Lucian, sein διαδεξάμενος, der Märtyrer Lucian sei, diesen als einen neben der antiochenischen Gemeinde stehenden Einzelnen oder als Haupt einer — offenbar zahlenmäßig unbedeutend gedachten — Schule sich hat vorstellen können. — Aber schon ein Achten auf das, was in dem Synodalbrief von 268 und bei dem durch ihn unterrichteten Eusebius zwischen den Zeilen steht, zeigt, daß diese Auffassung der Dinge unrichtig ist. Euseb spricht von einer κατ' Ἀντιόχειαν αἵρεσις⁶, und bei der ersten Synode führt er als mit den Orthodoxen verhandelnd nicht den PvS allein ein, sondern τοὺς ἀμφὶ τὸν Σαμοσατέα, ihn und sein Gefolge⁷. Sie verbergen ihre Heterodoxien⁸. Auch der Synodalbrief selbst (auf den ja auch die

1 7, 27, 2, II, 702, 11. 2 7, 29, 1, II, 704, 9. 3 Vgl. schon Alexander v. Alexandrien, oben S. 61. 4 Epiphanius oben S. 163. 5 Filastrius u. Theodoret oben S. 18. 6 Oben bei Anm. 2. 7 7, 28, 2, II, 702, 25. 8 A. a. O.

eben benutzten Angaben Eusebs zurückgehen) verrät deutlich, daß die *πλάνη*, als deren *ἡγεμών* PvS bezeichnet wird¹, sehr weit verbreitet war: der dem PvS ergebenen Bischöfe der Umgegend und der Presbyter sind viele², seine Popularität in Antiochien unter Männern und Frauen ist groß³, in übertriebenster Weise wird er gepriesen⁴; und daß er nach seiner Absetzung seine Gemeinde behalten werde, wird vorausgesetzt (vgl. oben S. 181). Daß PvS nicht allein stand, bestätigt auch das einzige seiner Art nach (nicht der Textüberlieferung nach) gut erhaltene größere Fragment der Disputationsakten, Nr. 23. PvS redet da nicht nur für sich, sondern für eine Mehrheit (*ὕπερ ἡμῶν*)⁵; ja, er konnte sagen: *ἐμοῦ διαλεγομένου πάντες οὗτοι ταῦτα λέγουσι*.⁶ Vollends zeigt nun das Paulianische Schisma und sein zahlenmäßig nicht unbedeutendes Andauern bis 325, wie nötig es ist, wenn man dem PvS gerecht werden will, den Gedanken fern zu halten, daß PvS eine ganz neue, ihm eigentümliche oder von ihm importierte Ketzerei aufgebracht habe. Er muß, wenn auch vielleicht in eigenartiger Abwandlung, Anschauungen vertreten haben, die in Antiochien und Umgegend die Überlieferung für sich hatten.

2. Und diese Anschauungen können von dem, was sonst in der Kirche an Lehrüberlieferungen lebte, nicht in so weitgehendem Maße sich unterschieden haben, wie es der Synodalbrief von 268 darzustellen beliebt. Hätte man sonst in Antiochien mit einem Teile der Paulianer sich verständigen können? Hätte sonst das Nicaenum, ohne Sicherheitsmaßregeln anzuordnen, diese Verständigung und die außergewöhnlichen Zugeständnisse, die sie einschloß, billigen können? — Sieht man das, was der Synodalbrief und Euseb auf Grund desselben uns berichten, genauer an, so bestätigt sich das aus *can. 19 Nic.* Erschlossene auch hier. Schon in bezug auf die erste Synode heißt es bei Euseb, daß *οἱ ἀμφὶ τὸν Σαμοσατέα* ihre Heterodoxien verhüllten, und daß man vergeblich sich bemühte *ἀπογομνοῦν καὶ εἰς φανερόν ἄγειν τὴν αἵρεσιν*⁷. Bei der zweiten Synode ist es dann endlich dem Malchion gelungen, zum

1 Euseb 7, 30, 3, II, 706, 15. 2 7, 30, 10, II, 710, 14f. (*τοὺς ἐπισκόπους*, nicht *τινάς τῶν*). 3 7, 30, 9, 710, 4ff.; 7, 30, 11, 710, 20f.
4 7, 30, 10, 710, 12–15; 7, 30, 11, 710, 20–22. 5 fr. 23b, S. 82.
6 Ebenda d, S. 83. 7 7, 28, 2, II, 702, 25f.

Ziele zu kommen. *Er allein von allen war imstande, den Menschen, der seine Gedanken zu verbergen und zu fälschen verstand, zu entlarven*¹. Einen Ketzzer, der seine Ketzereien so verbirgt, kann man doch nicht für gefährlich halten! Das Rätsel löst sich, wenn man liest, Firmilian v. Kappadozien habe, obwohl er zweimal nach Antiochien gekommen sei, mit einer Verurteilung des PvS zurückgehalten, πιστεύσας καὶ ἐλπίσας ἄνευ τινὸς περὶ τὸν λόγον λοιδορίας τὸ πρᾶγμα εἰς δέον καταστήσεσθαι². Durch diese zweifellose Tatsache wird das κατέγνω μὲν τῶν ὑπ' ἐκείνου καινοτομουμένων, das an derselben Stelle dem Firmilian mit allergrößter Feierlichkeit nachgesagt wird, zum mindesten stark eingeschränkt (vgl. oben S. 56f.). Daß PvS in einem unerträglichen Widerspruch zur Überlieferung stehe, davon ist Firmilian also trotz aller Bemühungen der Gegner des PvS, ihn zu „entlarven“, noch nicht überzeugt worden. Solche „Richter“, wie Firmilian, umzustimmen, war der Zweck alles εἰς φανερόν ἄγειν τὴν αἵρεσιν. Die Schwierigkeit, die Ketzerei zu durchschauen, wird also wohl weniger darin begründet gewesen sein, daß PvS seine Gedanken „verhüllte“, als darin, daß über die Erträglichkeit oder Unerträglichkeit der von ihm geäußerten Gedanken das Urteil nicht leicht zu gewinnen war. Epiphanius hat Ähnliches noch ein Jahrhundert später gegenüber dem von den Origenisten früh verurteilten, vom Abendlande aber damals noch nicht aufgegebenen Marcell erfahren. In dieser Lage fragte er den Athanasius περὶ τούτου τοῦ Μαρκέλλου, πῶς ἂν ἔχοι περὶ αὐτοῦ. Ὁ δὲ οὔτε ὑπεραπολογήσατο οὔτε πάλιν πρὸς αὐτὸν ἀπεχθῶς ἠνέχθη, μόνον δὲ διὰ τοῦ προσώπου μειδιάσας ὑπέφηνε μοχθηρίας μὴ μακρὰν αὐτὸν εἶναι· ἀλλ' ὥς ἀπολογησάμενον εἶχε³. Ähnlich mag Firmilian über PvS geurteilt haben. Und der „große“, später so hoch gerühmte (freilich weniger abgeschriebene!) Eustathius hat nicht nur die Verständigung mit den Paulianern gebilligt. Wenn nicht alles täuscht — die Vergleichung seiner Lehrweise mit der des PvS wird das später lehren (vgl. § 21, 2) —, so ist jene Verständigung erst durch seine Bestellung zum Bischof von Antiochien herbeigeführt worden! Selbst wenn

¹ 7, 29, 2, II, 704, 17f. ² Euseb 7, 30, 4, II, 706, 20f.; vgl. oben S. 4. ³ Epiphan. h. 72, 4, 837 BC.

man die Möglichkeit, daß der Paulinus der *epistula Sardicensis*, der „Freund“ des Hosius, Paulianer-Bischof gewesen ist, ganz aus dem Spiele läßt, bleibt die Stellung des Eustathius und Hosius zum Paulianischen Schisma ein Beweis dafür, daß die Paulianische Lehre nicht so abwegig gewesen sein kann, wie der Synodalbrief von 268 es darstellt.

3. Die gehässige Verleumdungskunst des Synodalbriefs von 268 auch in äußerlicheren Dingen ist bereits früher beleuchtet worden (vgl. oben S. 54f.). Im Lichte des *can. 19 Nic.* zeigt sie sich vielleicht auch in einer an sich der Behandlung werten Nebensache, die damals noch nicht erörtert werden konnte. *Can. 19 Nic.* redet von „Diakonissen“ der Paulianer. Man hat daraus geschlossen, das Diakonisseninstitut, durch das seit den letzten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts die altkirchlichen „Witwen“ allmählich aus dem kirchlichen Hilfsdienst verdrängt seien, habe sich so rasch entwickelt, daß *can. 19 Nic.* es schon „als allgemein, auch bei den Sekten vorhandenes behandle“¹. Man kann dem Kanon aber auch anderes und mehr entnehmen. Es gibt nur eine ältere Erwähnung der später im Orient allgemein verbreiteten, dem altkirchlichen Occident aber fremd gebliebenen „Diakonissen“. Sie findet sich in der wahrscheinlich in Syrien, und genauer vielleicht im Gebiet des oberen Orontes, im bergigen Cölesyrien, südöstlich von Antiochien, in der Friedenszeit [vor oder] nach der Decianisch-Valerianischen Verfolgung entstandenen syrischen *Didascalia*². Da nun die nächsten Zeugen für das Diakonisseninstitut (nach *can. 19 Nic.*) — die sog. Apostolischen Konstitutionen und die Pseudo-Ignatianen — auch aus Syrien stammen, in Alexandria aber um 300 Diakonissen noch nicht vorhanden gewesen zu sein scheinen³, wird man einerseits ihre allgemeine Verbreitung im Orient

1 G. Uhlhorn, *Liebestätigkeit I*, 1882, S. 167; vgl. H. Achelis, *Das Christentum usw. II*, 1912, S. 27, und RE³ 4, 618f. 2 Deutsch von J. Flemming mit Abhandlungen von H. Achelis, TU 25, 2, 1904, c. 16, S. 85, vgl. c. 9, S. 45, 22; in der alten lateinischen Übersetzung (*Didascalie apostolorum fragmenta Veronensia*, ed. E. Hauler, Leipzig 1900) findet sich c. 35, S. 49f. von der ersteren Stelle nur der Schluß (S. 85, 31ff.), die zweite c. 25, S. 37, 32. — Über Ort und Zeit der Entstehung vgl. Achelis a. a. O., Abhandlung IV, S. 354ff., besonders S. 366 u. 377 („eher nach 260, als früher“). 3 Achelis, *Das Christentum usw. II*, 27, Anm. 1.

um 325 bezweifeln und andererseits annehmen dürfen, daß die Bestellung von Diakonissen in Syrien (und dort gewiß zuerst in einer der größeren Städte) aufgekommen ist. Nun ist es weiter zwar möglich, daß die Paulianer in Antiochien sich Diakonissen erst in der Zeit nach PvS bestellt haben, weil die katholische Gemeinde es tat. Da aber derartige schismatische Gemeinden in bezug auf Gemeindeorganisation, Kultus u. dgl., wenn nicht Reformwünsche auf diesem Gebiete der Grund ihrer Entstehung waren, konservativ zu sein pflegen, so ist es zum mindesten ebenso wahrscheinlich, daß in Antiochien das Diakonissen-Institut bis in die Zeit des PvS zurückgeht. Zieht man nun in Rechnung, daß das Neue bei den „Diakonissen“ im Unterschied von den „Witwen“ der früheren Zeit die Verbindung des asketischen Ideals mit dem kirchlichen Hilfsdienst war — nur Jungfrauen und nach einmaliger Ehe längere Zeit erprobte Witwen wurden Diakonissen —, und daß die Apostolischen Konstitutionen nichts von einer Altersgrenze für die Diakonissen sagen — Basilius behielt aus dem Witwen-Institut die Forderung des $\mu\eta\ \epsilon\lambda\alpha\tau\tau\omega\upsilon\ \epsilon\tau\omega\upsilon\ \epsilon\acute{\xi}\eta\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha$ (1. Tim. 5, 9) bei¹ —, so wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß in der Zeit des PvS in Antiochien Diakonissen im kirchlichen Hilfsdienst sich befanden, die, rund vierzigjährig, als noch „in der Blüte der Jahre stehend“ ($\acute{\alpha}\kappa\mu\acute{\alpha}\zeta\omicron\upsilon\sigma\sigma\alpha\iota$) bezeichnet werden konnten. War dies der Fall und war damals das Diakonissen-Institut noch weit vom Allgemeinverbreitetsein entfernt, so ist es begreiflich, daß diese Diakonissen den z. T. doch nicht aus der Nähe herbeigekommenen Synodalen von 268 auffielen. Beachtet man dann weiter, daß nach der syrischen *Didascalia* die Diakonissen im besondern Gehilfen des Bischofs sein sollten² — z. B. beim Besuchen von Frauen in heidnischen Häusern, bei Frauentaufen usw. —, also auch in die Lage kommen konnten, ihn auf Amtswegen, ja Amtsreisen innerhalb seiner Diözese

¹ Vgl. RE³ 4, 618, 54—60. ² c. 16, Flemming S. 84f.: „Darum o Bischof, stelle dir Arbeiter bei der Almosenpflege an und Helfer . . . als Diakonen einen Mann zur Beschickung der vielen Dinge, die nötig sind, und eine Frau zum Dienst der Weiber“, und S. 85, 31 (= Hauler S. 49): „Du bedarfst des Dienstes der Diakonisse zu vielen Dingen.“ Die (generische) Einzahl sagt hier m. E. für die Gesamtzahl der Diakonissen ebensowenig, wie bei den Diakonen.

zu begleiten, so kann man sich m. E. der Vermutung nicht erwehren, daß die „Syneisakten“ des PvS, durch deren Erwähnung die Synodalen von 268 ihn sittlich zu verdächtigen suchen, obwohl Unsittlichkeiten der angedeuteten Art, wie wir schon sahen (vgl. oben S. 54), ihnen nicht bekannt geworden waren, weiter nichts waren als Diakonissen. Eine nicht geringe Unterstützung erhält diese Vermutung durch die eigentümliche Art, in der die Synodalen diese „Syneisakten“ einführen. Sie nennen jene Feminina nicht selbst „Syneisakten“, obwohl sie den Terminus sehr wohl kannten. Sie wußten ja, auf welche Erscheinungen diese Bezeichnung eigentlich hindeutete. Darum brauchen sie den Terminus nicht von sich aus, sondern schreiben vielmehr: τὰς δὲ συνεισάκτους αὐτοῦ γυναῖκας, ὡς Ἀντιοχεῖς (nicht: οἱ Ἀντιοχεῖς) ὀνομάζουσιν, καὶ τῶν περὶ αὐτὸν πρεσβυτέρων usw.¹ Eine Bezeichnung, die einige der spottsüchtigen Antiochener gebraucht haben, wird benutzt, um in gehässiger Weise einen grundlosen Vorwurf so geltend zu machen, daß der Synodalen verbildetes Gewissen sich's erlassen kann, sie selbst der Verleumdung zu bezichtigen!

4. Die eben entwickelte Hypothese über die „Syneisakten“ des PvS ist nur ein Hinweis auf eine unbeweisbare Möglichkeit. Die niederträchtigste Verleumdung, die man im Falle der Richtigkeit dieser Hypothese den Synodalen von 268 nachsagen mußte, ist daher auch nicht mehr als ein Verdacht, der zwar nicht unterdrückt werden durfte, aber auch nicht erhärtet werden kann. Doch bleibt, wenn man *can. 19 Nic.* und seine mit Notwendigkeit sich ergebenden Voraussetzungen ins Auge faßt, des die Synodalen von 268 belastenden Materials so viel, daß man schon deshalb Anstand nehmen muß, ihrem Urteil über PvS zuzustimmen. Und nicht nur Zurückhaltung im Zustimmung, vielmehr Zurückweisung dieses Urteils wird sich als Pflicht ergeben, wenn wir die Lehrweise des PvS und die seiner Richter auf Grund des zuverlässigen, ja zumeist urkundlichen, Materials, das uns zur Verfügung steht, erörtert haben.

¹ Euseb 7, 30, 12, II, 710, 23ff. Daß der Terminus und sein eigentlicher Sinn den Synodalen bekannt war, ist nicht nur selbstverständlich; es wird durch 7, 30, 13, II, 710, 32 auch bewiesen.

Kap. V. Die Lehrweise des Paul von Samosata und die seiner Richter nach den zweifellos zuverlässigen Quellen.

§ 15. Vorbemerkungen.

1. Was die Kapitel-Überschrift zu versprechen scheint, muß in bezug auf PvS im voraus eingeschränkt werden. Die Eigenart unserer in Kap. II und III behandelten zuverlässigen Quellen bringt es mit sich, daß wir aus ihnen über das Wichtigste in der Lehrweise des PvS nichts erfahren. Es ist uns unbekannt, wie er vom christlichen Heile dachte, von Jesu Christi Heilswirken, von christlicher Frömmigkeit und von der Eigenart christlich-sittlichen Lebens. Gänzlich eigenartige, von aller Überlieferung abweichende Gedanken hat er da gewiß nicht vertreten; und an die hl. Schrift muß er, natürlich seinem Verständnis gemäß, sich ebenso angeschlossen haben, wie die übrigen Christen seiner Tage. Andernfalls würden seine Gegner darüber geklagt haben, und ein Echo dieser Klagen würde auf uns gekommen sein. Aber es gab doch in bezug auf diese Dinge verschiedene Formen der Überlieferung in der damaligen Kirche. Wir wissen nicht, wo PvS da anknüpfte. Höchstens das können wir vielleicht sehen, daß seine Exegese nüchterner gewesen zu sein scheint, als die der Alexandriner (vgl. oben S. 143 u. 144 f.); sie mag bereits etwas von der Art der späteren „antiochenischen“ gehabt haben. Unser Wissen über die Lehrweise des PvS beschränkt sich auf das, was wir von seiner Trinitätslehre (§ 16) und seiner Christologie (§ 17) hören.

2. Aber auch das, was wir da erfahren, ist recht unvollkommen, und zwar nicht nur hinsichtlich seines Umfangs, sondern auch seiner Art nach. PvS ist in bezug auf bestimmte dogmatische Vorstellungen und Formeln, die seinen Gegnern wichtig waren, inquiriert worden; und von seinen Antworten sind zu meist nur die Äußerungen erhalten, die sein Abweichen von dem zeigten, was seine Gegner für richtig hielten. Das große Maß der Übereinstimmung, das bei ihm in bezug auf damals allgemein kirchliche Anschauungen und Ausdrücke zweifellos vorhanden gewesen ist, kommt so begreiflicherweise in unsern Quellen nicht zur Geltung. Nur in dem einen längeren Dis-

putationsfragment (Nr. 23, oben S. 82f.) haben wir gleich zwei lehrreiche Bemerkungen derart. Die eine, eine Äußerung des PvS, bekundet seine Zustimmung zu einer allgemein gehaltenen, noch nicht ins einzelne gehenden Ausführung Malchions über die Vereinigung des Logos mit dem Menschlichen in Christo. Ὑπεκρίνω, οἶμαι, καὶ ὑπὲρ ἡμῶν, ὡς ἐδόκει, sagt da PvS. In der andern weist Malchion selbst darauf zurück, daß PvS zugegeben habe, daß der Logos in „jenem Leibe, ἐν τῷ ἐκ Μαρίας ὄρω“ (δλω?) gewesen sei. Beide Bemerkungen sind aber zu dürftig, um weitere Ausführungen über das zu ermöglichen, was auch in bezug auf die strittigen „Lehren“ dem PvS und seinen Gegnern gemein war. Doch soll auch auf dieses nicht näher abgrenzbare Gemeinsame hier im voraus wenigstens im allgemeinen hingewiesen werden.

3. Eine dritte nötige Vorbemerkung betrifft zwei formelle Besonderheiten der Stoffbehandlung in den nächsten beiden Paragraphen. — Je fragmentarischer die Gedanken des PvS uns überliefert sind, desto weniger läßt es sich vermeiden, da, wo Ähnliches bei andern altkirchlichen Theologen sich findet, dies gelegentlich zur Verdeutlichung schon hier heranzuziehen. Es soll aber von der Überlieferung, in der PvS stand, später (§ 21) besonders gehandelt werden. Dies Zwiefache hat bedingt, daß das frühere Heranziehen von Parallelen unvollständig bleiben mußte, und daß doch in dem spätern Abschnitt nicht alle Wiederholungen ganz vermieden werden konnten. Ich wußte dem nicht abzuhelpen und kann nur hoffen, daß es nicht stören wird. — Zweitens bitte ich, es nicht zu bemängeln, daß in die Darlegungen mehrfach, und z. T. im Zusammenhang mit der Heranziehung von Parallelen, Ausführungen zur Textüberlieferung und zur sachlichen Erklärung einzelner Fragmente hineingeflochten sind. Eine entsprechende gesonderte Behandlung der schwierigen Fragmente hätte mit Notwendigkeit zu argen Wiederholungen geführt.

§ 16. Die Trinitätslehre des Paulus v. Samosata.

1. Während früher die Ansichten über die Lehrweise des PvS weit auseinander gingen¹, ist die neuere dogmengeschicht-

¹ Vgl. oben S. 94f. und Walch II, 89—96.

liche Forschung bisher darüber einig gewesen, daß PvS dynamistisch-monarchianisch gedacht habe.¹ Zwar stellt man nicht in Abrede, daß er auch vom „Logos“ gesprochen und gesagt hat, dieser habe in dem geschichtlichen Christus gewirkt. Aber man ist mit Epiphanius davon überzeugt, daß PvS den „Logos“ lediglich als die innergöttliche Vernunft oder Weisheit gedacht und ihn daher in derselben Weise für nicht selbständig bestehend, für „unpersönlich“ (ἀνυπόστατος, ja ἀνύπαρκτος) gehalten habe wie den „Logos“ im Menschen (oben S. 161); ἦν γάρ, so soll er ja nach Epiphanius gesagt haben, ἐν τῷ πατρὶ ὡς ὁ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπου². Daher schränke alles Reden des PvS vom „Logos“ und seinem Wirken in Christo, das der Wirksamkeit des Logos in den Propheten der Art nach ähnlich sei, weder seinen Monarchianismus ein, denn er habe, wie Epiphanius berichte, gemeint: πρόσωπον ἐν ὃ θεὸς ἅμα τῷ λόγῳ³; noch seinen Psilanthropismus, denn Christus sei, wenn auch der Logos von oben her (ἄνωθεν) auf ihn und durch ihn gewirkt habe⁴, dennoch nur als ψιλὸς ἄνθρωπος⁵ aufzufassen.

An dieser Beurteilung des PvS ist richtig, daß PvS, wie nach ihm Marcell, ein ausgesprochenes Interesse für die Wahrung des Monotheismus gehabt hat. Das lehren nicht nur die beiden den PvS monarchianischen Denkens beziehenden Berichte, denen nachweislich Kenntnis des urkundlichen Materials zugrunde liegt, die homoiousianische *epistula Sirmiensis*⁶ und die Leontianische Schrift *de sectis*⁷, sowie der von der

1 Münscher, Handbuch I², 1802, 493; Baumgarten-Crusius, Compendium I, 1840, 105f.; F. K. Meier², ed. G. Baur, 1854, 87; Neander, ed. Jacobi I, 1857, 178f.; Hagenbach⁶, ed. Benrath, 1888, 186f.; F. C. Baur, Vorlesungen I, 1865, 477f.; I. A. Dorner, Entwicklungsgesch. I², 1845, 510—14; Thomasius I², ed. Bonwetsch, 1886, 181f.; H. Schmid⁴, ed. Hauck, 1887, 46; F. Nitzsch I, 1870, 204; Harnack I, 1886, 588—98, I¹, 1909, 722—31; Grundriß⁶, 1922, 158—60; J. Tixeront, Histoire des dogmes, Paris 1905, S. 428—433 (besonders sorgfältig); Loofs⁴ 1906, 217—20; R. Seeberg I², 1908, 465—68; A. Dorner, 1899, 120f.; F. Wiegand I, 1912, 57; Bonwetsch², 1919, 67; G. P. Fisher, History of christ. doctrine, New York 1896, 104. 2 h. 65, 6, 613 B; vgl. oben S 162, Anm. 2. 3 Vgl. S. 163, Nr. 45. Daß Epiphanius dies nicht von PvS selbst, sondern von seinen Anhängern berichtet, ist gleichgiltig. 4 Oben S. 163, Nr. 47. 5 Epiphanius, h. 65, 7, 614 B. 6 Oben S. 157, Anm. 1. 7 Oben S. 85: πατέρα ἔλεγε τὸν θεὸν τὸν πάντα δημιουργήσαντα.

homoiusianischen Auffassung der Lehrweise des PvS abhängige Epiphanius, nach dem PvS, wie Marcell¹, sich auf das „κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἰς ἐστίν“ (Deut. 6, 4) berufen hat²; auch eine glaubwürdig uns überlieferte eigene Äußerung des PvS bestätigt es: ἵνα εἰς εἴη, φησί, so schließt ein auf uns gekommenes Referat über die Lehre des PvS, ὁ ἐπὶ πάντων θεός, ὁ πατήρ³. Auch das ist nicht gänzlich falsch — doch kann darüber erst unten (Nr. 4a) gehandelt werden —, daß PvS in gewisser Hinsicht λόγος und σοφία gleichsetzt⁴. Das aber ist ein erst durch die neuerliche Erweiterung unsers Quellenmaterials ins Unrecht gesetzter Irrtum, daß PvS den Logos nur als die innergöttliche Vernunft oder Weisheit Gottes aufgefaßt habe. Ein erst durch A. Mai bekannt gewordenes, bisher (aber nicht ausreichend) nur von A. v. Harnack berücksichtigtes Disputationsfragment des PvS sagt ausdrücklich: τοῦτον (Ἰησοῦν Χριστόν) μὲν ἠνεγκεν ἡ παρθένος διὰ πνεύματος ἁγίου, ἐκεῖνον δὲ τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεός ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινός, οὐδενὸς ὄντος πλήν τοῦ θεοῦ· καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος⁵. Und an der Echtheit dieser Äußerung ist nicht im geringsten zu zweifeln. Denn ein syrisch erhaltenes Fragment des Synodalbriefs nimmt ausdrücklich auf sie Bezug: *Zu diesem erklärt der Lehrer der Häresie das Gegenteil und ferner, daß Jesus Christus zwar von der Maria stamme, der Logos aber von Gott gezeugt sei*⁶. Harnack hat u. a. diese Äußerung des PvS im Auge, wenn er über seine Anschauung sagt: „Wohl kann in Gott ein Logos (Sohn), resp. eine Sophia (Geist) unterschieden werden — beide können nach Paulus

1 Fragm. 78, Klostermann S. 202, 13. 2 Vgl. oben S. 162 in Nr. 2. 3 Oben Nr. 43, S. 141. 4 Zu welcher falschen Konstruktionen die bisherige Auffassung der Lehrweise des PvS gerade an diesem Punkte geführt hat, zeigt eine Bemerkung Pape's, der man nicht abstreiten kann, daß sie mit neueren Darstellungen der Lehre des PvS (insonderheit der Harnacks) in Zusammenhang steht. „Bezeichnend,“ so sagt Pape (S. 6), „für seinen (des PvS) Logosbegriff ist, daß er weit lieber an Stelle des Logos die σοφία θεοῦ sagt. Man kann daraus entnehmen, daß der Gebrauch des Logosnamens bei ihm nur eine Anpassung an die herrschende Theologie ist, daß die Logos-idee aber seinem System nicht angehört“. Wie wenig sowohl diese Auffassung des Tatbestandes wie die Folgerungen aus ihm berechtigt sind, wird unten offenbar werden. 5 fr. 24, S. 86. 6 fr. 31, S. 189.

auch wiederum identifiziert werden —, aber sie sind Eigenschaften. Gott setzt den Logos von Ewigkeit her aus sich heraus, ja zeugt ihn, so daß man ihn Sohn nennen und ihm ein Sein beilegen kann, aber er bleibt eine unpersönliche Kraft“ — „eine merkwürdige Hypostase“¹. Doch diese Auffassung der Sache wird der Äußerung des PvS gewiß nicht gerecht. Der Logos, von dem gesagt wird: „οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος“, kann — um den Begriff „unpersönliche Kraft“ zunächst aus dem Spiele zu lassen — nicht bloß als „Eigenschaft“ Gottes gedacht sein². Das bestätigt eine weitere genauere Betrachtung des Wortlauts des Fragments. Davon, daß Gott „von Ewigkeit her“ den Logos aus sich heraussetze, steht da nichts. Ja, die von Mai durch falsche Interpunktion, von Migne durch eine Auslassung unverständlich gemachten Schlußworte: „οὐδενὸς ὄντος πλὴν τοῦ θεοῦ“³ sagen das Gegenteil. Denn man muß sie verstehen wie ganz ähnliche Äußerungen, die im Zusammenhange mit dem Ausgehen des Logos aus Gott von Tertullian und Marcell getan sind. *Ante omnia deus erat solus . . . , quia nihil aliud extrinsecus praeter illum; ceterum ne tunc quidem solus, habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam*, sagt Tertullian⁴, und Marcell: μηδενὸς ὄντος ἐτέρου πλὴν θεοῦ . . . ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητῆς⁵ und: πρὸ γὰρ τῆς δημιουργίας ἀπάσης ἡσυχία τις ἦν, ὡς εἰκός, ὄντος ἐν τῷ θεῷ τοῦ λόγου . . .

1 DG I⁴, 724f.; Grundriß⁶, 1922, S. 159. An der ersteren Stelle ist S. 725, Anm. 1, die in Rede stehende Äußerung des PvS zitiert, leider ohne Stellennachweis, verbunden mit nur berichtweise Überliefertem, ja fälschlich als berichtet Angesehenem, denn von ὁ πρὸ αἰώνων υἱός hat PvS nirgends gesprochen, sondern nur von ὁ πρὸ αἰώνων (fr. 34c, S. 91). Zu diesem Ganzen bemerkt dann Harnack: „Das ist eine merkwürdige Hypostase! Ist das nicht alles ἀγωνιστικῶς gesagt?“. 2 Das „οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος“ bloß für eine durch den Wortkampf veranlaßte Formulierung zu halten (vgl. Harnack in Anm. 1), wie wenn „ὑπέστη“ als von Malchion gebrauchtes Wort gleichsam mit Anführungszeichen gebraucht wäre, liegt keine Veranlassung vor. Ja, Malchion scheint in fr. 23a (S. 82) mit dem „ὑφεστηκώς δὴ οὗτος ὁ λόγος“ an dies Zugeständnis des PvS anzuknüpfen (vgl. oben S. 127). Von der „Merkwürdigkeit“ dieser Hypostase wird später die Rede sein. 3 Mai druckte: ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινὸς οὐδενὸς ὄντος, πλὴν τοῦ θεοῦ, und Migne ließ das „ὄντος“ ausfallen (vgl. S. 86, Anm. 5). 4 adv. Prax. 5, S. 233, 7 ff. 5 fr. 60, S. 196, 5 ff.

πλὴν θεοῦ οὐδὲν ἕτερον ἦν¹ und: μήπω τοῦ κόσμου γεγονότος οὐδὲν ἕτερον ἦν πλὴν θεοῦ μόνου². Wie Tertullian und Marcell, muß auch PvS vorher, vor dem ἐγέννησεν, das er von Gott in bezug auf den Logos aussagt, den Logos in Gott gedacht haben; denn er vertrat, wie jene, das ὁμοούσιος und hat auch ausdrücklich den Logos im Unterschiede von dem „am Ende der Tage gebornen“ Jesus „τὸν πρὸ αἰώνων“ genannt³. Die origenistische Auffassung der Ewigkeit des Logos lag ihm ebenso fern wie andres Origenistisches; er dachte, gleich Marcell, wie [Tertullian und] Novatian: der Logos war ewig in Gott, ist später von ihm ausgegangen. Ob er, um dies Verhältnis auszudrücken, die Termini λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός verwendet hat, wie schon 80 Jahre vor ihm ein anderer Bischof von Antiochien, Theophilus⁴, ist nicht auszumachen. Der polemische Gebrauch des zweiten dieser Begriffe durch Epiphanius⁵ beweist es nicht. Doch daß PvS in bezug auf den λόγος ἐνδιάθετος Ähnliches gesagt hat, wie Epiphanius⁶ es ihm und seinen Anhängern aufrückt: ἦν ἐν τῷ πατρὶ ὡς ὁ λόγος ἐν καρδίᾳ ἀνθρώπου, ist sehr wohl möglich. Denn Tertullian benutzt dasselbe Bild: *nam etsi deus nondum sermonem suum emiserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semetipsum habebat. . . . id quo facilius intellegas, ex te ipso, homo, recognosce ut ex imagine et similitudine dei, quod habeas et tu in temetipso rationem* usw.⁷ Gerade dies Gleichnis oder um das Sichere zu nennen: der dadurch verdeutlichte, bei PvS oben nachgewiesene Gedanke zeigt, daß der Logos für PvS nach dem γεννηθῆναι nicht, wie vorher, nur die innergöttliche Vernunft und Weisheit gewesen

1 fr. 103, S. 207, 25f. 32. 2 fr. 104, S. 208, 2f. 3 fr. 34c, S. 91. Daß auch dieser Abschnitt des Fragments zu den Worten des PvS gehört, wird unten zweifellos werden. 4 ad Autolyc. 2, 10, Otto, Corpus apol. VIII, 78f. 5 haer. 65, 3, 609 C.; recap. tomi 2, 605 B, 6 haer. 65. 6, 613 B; vgl. oben S. 162 Anm. 2, und 163, Nr. 49. 7 adv. Prax. 5, 233, 19—234, 14. Kroymanns „miserat“ habe ich in „emiserat“, sein „amo“ in „homo“ geändert nach L. Rosenmeyer, Quaestiones Tertullianae, Diss. phil. Straßburg 1908, S. 11 u. 12 (vgl. das „o homo“ apol. 48, ed. Oehler 147, Z. 1 und das „homo“ ebenda Z. 19). Auch Marcell verwendet in anderem Zusammenhange und in etwas anderer Absicht dasselbe μικρὸν καὶ ταπεινὸν παράδειγμα (fr. 61, S. 196, 19—21).

sein kann, daß vielmehr das „οὕτως υπέστη ὁ λόγος“ ernster gemeint ist. — Das Gleichnis, wenn es sicher auf PvS zurückgeführt werden könnte, würde weiter die Annahme empfehlen (wenn auch nicht fordern), daß der λόγος für PvS nicht der Logos der Philosophen war, sondern, wie für Marcell und Ignatius, das „Wort“ der Offenbarung, mit dessen Tätigkeit die Heilsgeschichte begann. Denn der λόγος προφορικὸς ist das Wort. Man braucht aber auch hier das Bild nicht. Die Sache ist ohne dieses erkennbar. Ausdrücklich bezeugt ist sie, wenn auch in polemischer Verzerrung, durch diejenigen Berichte, hinter denen Kenntnis des urkundlichen Materials steht, d. h. durch die Nachrichten der Homoiousianer (von denen Epiphanius sich auch hier abhängig zeigt) und durch Leontius *de sectis*. Erstere sagen von PvS und Marcell: ἀπὸ τοῦ „λόγος“ ὀνόματος ἀφορμὴν λαβόντες ἐκ στόματος ῥῆμα καὶ φθέγμα ἡβουλήθησαν εἰπεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ¹, und in *de sectis* (oben S. 85) heißt es von PvS: λόγον ἔλεγε τὴν κέλευσιν καὶ τὸ πρόσταγμα, τοῦτ' ἔστιν· ἐκέλευσεν ὁ θεὸς δι' ἐκείνου τοῦ ἀνθρώπου, ὃ ἐβούλετο καὶ ἐποίει. Man würde diesen Berichten nicht trauen dürfen, träte ihnen nicht urkundliches Material zur Seite. Fragment 44 (oben S. 159f.) lehrt, daß die Paulianer für ihre Christologie das Petruswort in Apg. 10, 36 verwendeten: τὸν λόγον ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ², und es ist schon oben (S. 160f.) darauf hingewiesen, daß eines der PvS-Fragmente (10b, S. 70) allem Anschein nach in denselben Gedankenbahnen sich bewegt. Mit der Logoslehre der philosophischen Theologie hat der Logosbegriff bei PvS nicht mehr zu tun, als der Marcells. Bestätigt wird dies dadurch, daß PvS den Begriff des Logos-Sohnes nicht kennt. Wenn Harnack das Gegenteil annimmt (vgl. oben S. 205f.), so ist dies angesichts des „ἐκείνον τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεός“ zwar sehr begreiflich, aber es ist doch nicht richtig. Denn γεννᾶν wird im Griechischen ja auch in ganz übertragenem Sinne gebraucht (γεννᾶν τρίχας, ὀδόντας usw.); und „Schriftworte“ boten es. Dies letztere will ich freilich nicht betonen; denn,

1 Oben S. 65. Das Echo bei Epiphanius findet sich haer. 65, 3, 609 CD. 2 Das ὃν nach λόγον, das hier, wie in anderen guten Zeugen fehlt, haben Westcott und Hort in ihren Text nicht aufgenommen.

gleichwie Marcell solche Schriftworte anders erklärte¹, so kann es auch PvS getan haben. Ja, in einem Falle ist das vielleicht noch feststellbar. Wie Marcell das $\pi\rho\omicron\ \acute{\epsilon}\omega\sigma\phi\omicron\rho\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\sigma\acute{\alpha}\ \sigma\epsilon$ des 110. Psalms auf die Geburt aus der Jungfrau deutete², so haben, wenn wir der oben (S. 143) erwähnten Katenen-Nachricht glauben können, auch die Anhänger des PvS diesen Psalm auf den Menschen Jesus bezogen. Aber das erstere besteht jedenfalls zu Recht; ein $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\mu\alpha$ braucht als solches noch nicht $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ zu sein. Auch Marcell, der den Sohnesbegriff für den präexistenten Logos meiden wollte³, war doch nicht durchaus abgeneigt, das $\pi\rho\omicron\epsilon\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ des Logos als ein $\gamma\epsilon\nu\eta\eta\theta\eta\nu\alpha\iota$ zu bezeichnen, wenn man dies $\pi\rho\omicron\epsilon\lambda\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ als $\tau\omicron\nu\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\epsilon\nu\eta\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\ \tau\rho\omicron\pi\omicron\nu$ hinstelle⁴. Doch nicht diese Erwägungen sollen hier entscheiden. Beweisend ist, daß PvS den Sohnes-Namen für den Logos ausdrücklich abgelehnt hat. Ei δὲ, so lautet Fragm. 19b (oben S. 79f.), $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \delta\ \acute{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\eta}\ \sigma\omicron\phi\iota\alpha$, $\kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\eta}\ \sigma\omicron\phi\iota\alpha$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$, $\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \acute{\upsilon}\phi\iota\sigma\tau\alpha\nu\tau\alpha\iota\ \upsilon\acute{\iota}\omicron\iota$. Und daß dies vom Synodalbrief gebrachte Zitat wirklich eine Äußerung des PvS darstellt, hat jetzt das syrische Fragment 30 (oben S. 89), dessen erste Hälfte sich mit 19b deckt, zweifellos gemacht. Denn hier folgt dem Zitat die Bemerkung der Synodalen: *Es ist aber darauf zu achten, ob er nicht vielleicht, während er sich herbeiläuft, für diese Worte einzutreten, die Absicht hat, in Irrtum zu verführen.* Dann aber ist damit entschieden, daß PvS das $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\phi\iota\alpha$ ablehnte. Auch der hier bestunterrichtete der Häresimachen, Leontius, bestätigt dies, wenn er in *de sectis* von PvS sagt: $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{\eta}\sigma\alpha\nu\tau\alpha$, $\upsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \psi\iota\lambda\omicron\nu$ (oben S. 85). — Mit dem Begriff des Logos-Sohnes fällt für den λόγος des PvS das hohe Maß „hypostatischer“ Selbständigkeit weg, das dieser Begriff einschließt⁵. Und, wie Eusebius dem Marcell vorgeworfen hat, er halte den Logos für $\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ ⁶, so haben die Homoiusianer gemeint, die Syno-

1 Vgl. fr. 21—32, Klostermann S. 188—190. 2 fr. 31, S. 190, 2f. 3 fr. 43, S. 192, 17f. 4 fr. 36, S. 190, 30ff. 5 Vgl. Marcell, fr. 63, S. 197, 2: $\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\ \chi\omega\rho\iota\sigma\epsilon\iota\nu\ \acute{\alpha}\nu\ \tau\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \psi\omicron\varsigma\iota\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$; vgl. fr. 36, 190, 33f. 6 Z. B. c. Marc. 2, 4, 54, ed. Klostermann 56, 22; de eccl. theol. 1, 20, 85 u. 89, S. 83, 10 u. 86, 7f.

dalen von 268 seien genötigt gewesen, den Sohn eine οὐσία zu nennen, weil sie dem PvS gegenüber hätten feststellen müssen, ὅτι ὑπόστασιν ἔχει καὶ ὑπάρχων ἐστὶ καὶ ὧν ἐστὶν (oben S. 65). War diese Beurteilung der Logoslehre des PvS berechtigt? Sie war erklärlich. Denn, während die Synodalen von 268 gemäß der damaligen Synonymität von οὐσία und ὑπόστασις in dem Vater und dem Sohne zwei οὐσίαι (oder ὑποστάσεις) sahen, vertrat PvS das ὁμοούσιος, also die eine οὐσία oder ὑπόστασις Gottes und des Logos. Das Katenen-Fragment des Ammonius (oben S. 143) berichtet gewiß mit Recht, wie über Marcell, so auch über PvS: μίαν ὑπόστασιν λέγουσι τῆς τριάδος . . . Παῦλος ὁ Σαμοσατεὺς καὶ Μάρκελλος. Auch Maxentius wußte (vgl. oben S. 74), daß PvS nicht von Hypostasen in der Trias sprach. Aber für ἀνούσιος oder ἀνύπαρκτος hat weder Marcell, noch PvS den Logos gehalten. Eine ὑπόστασις des Vaters und des Logos setzen ja auch die Anathematismen von Nicaea voraus; das Sardicense behauptet sie ausdrücklich; selbst Athanasius hat, wenigstens seit seinem langen Exil im Abendlande, nicht anders gelehrt¹. Leontius verrät sein gutes Wissen und die Sicherheit der späteren Terminologie hinsichtlich des Begriffs ὑπόστασις, wenn er in *de sectis* dem PvS nur nachsagt: οὐκ ἔλεγε τὸν αὐθυπόστατον λόγον γεγενῆσθαι ἐν τῷ Χριστῷ (oben S. 84). — Doch wie soll man sich das „οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος“ denken, wenn der Logos nicht αὐθυπόστατος ist? Wird man da nicht doch genötigt, ihn für an sich ἀνύπαρκτος, für eine „unpersönliche Kraft“ zu halten? A. v. Harnack sagt in bezug auf Marcell, daß er den Logos „erst zum Zweck der Erlösung — also nur in Jesus Christus — persönlich werden“ lasse². Dies Urteil kann, soweit der geschichtliche Christus für Marcell eine einheitliche Größe ist — wie weit dies der Fall ist, wird in § 17 gelegentlich zur Sprache kommen —, als zutreffend gelten, — wenn man mit unserm (aber auf die *personae* selbst der orthodoxen Trinitätslehre seit Augustin bekanntlich nicht recht passenden) Begriff des „Persönlich-seins“ rechnet. Aber dürfen wir das? Da, wo der Neuplatonismus einwirkt, bei Origenes und den

¹ Vgl. meine Abhandlung über das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika, ABA 1909, S. 16 zu Z. 12–14. ² Grundriß der DG⁶ 222, Anm. 2.

Origenisten, ist die Verwendung des modernen Begriffs „persönlichen“ Seins minder bedenklich; die *νοεραὶ οὐσίαι* bei Origenes, deren höchste nach Gott, dem *αὐτόθεος*, der Logos ist, sind als solche, d. h. als unteilbare geistige Größen, wohl als „persönlich“ in unserm Sinne zu bezeichnen. Da aber, wo man diese spiritualistischen Anschauungen nicht teilte, liegen die Dinge anders. Das ist am deutlichsten bei Tertullian zu sehen. Und es wird dem Verständnis des PvS zugute kommen, wenn ich zunächst (in Nr. 2) einige Ausführungen über dessen Logos- und Trinitätslehre, die nicht nur eine Erinnerung an Bekanntes sind, hier einschalte.

2a. Tertullian unterscheidet den Logos und den Geist als *res substantivae* ausdrücklich von Größen wie *virtus*, *sapientia*, *providentia*. *Haec enim substantiae non sunt*, sagt er von letzteren, *sed accidentia uniuscujusque substantiae*¹. Ist ihm nun der Logos als *res substantiva* „persönlich“? Zunächst besagt der Begriff *res substantiva* jedenfalls etwas anderes. Gott ist Geist, geistige Substanz²; und da der Logos *ex ipsius dei substantia prolatus est*³, so erscheint es dem Tertullian ganz undenkbar, *carere substantia, quod de tanta substantia processit*⁴. Eine *substantiva res* ist also der Logos *ut portio aliqua totius*⁵, d. h. weil er, als solche, auch Geist ist: *sermo spiritu structus est et, ut ita dixerim, sermonis corpus spiritus est*⁶, *nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio* (= *ἐνέργεια*⁷) *spiritus*⁸. Als *substantiva res* ist der Logos kein *vacuum*, *nescio quid, et inane et incorporale* wie das gesprochene Wort der Menschen⁹, also kein *ἀνόπαρκτον*. — Fragt man aber weiter, ob und inwieweit Tertullian diesen Logos, der nicht *ἀνόπαρκτος* ist, neben dem Vater, mit dem er *substantiā* eins ist (*unum*), als „Person“ gedacht habe, so

1 adv. Prax. 26, S. 278, 19f. 2 A. a. O. 7, 237, 11ff. 3 26, 278, 15; 8, 237, 25f. u. ö. 4 7, 236, 25, vgl. 237, 15f. 5 26, 278, 16; vgl. 9, 239, 24f. 6 8, 238, 11; vgl. 7, 236, 15: *aliquam substantiam esse sermonem spiritus et sophiae traditione constructum*, und apol. 21, ed. Oehler ed. min. 100: *nos . . . sermoni propriam substantiam, spiritum, inscribimus*. 7 Daß diese Wörter sich decken, ist an dem griechischen und lateinischen Texte eines Theodor-Fragments zu sehen (Swete I, 294, 28. vgl. die Überschrift S. 293 und S. 198); Rufin (Orig. de principiis 1, 2, 12, ed. Koetschau 45, 10) sagt: *ἐνέργειας* (Weisheit 7, 25), i. e. inoperationis. 8 adv. Prax. 26, 278, 3f. 9 7, 236, 22f.

muß, ehe man antworten kann, darauf hingewiesen werden. daß in Tertullians Ausführungen über die Stellung des Logos zu Gott zwei sich nicht völlig deckende Gedankenreihen unterscheidbar sind, wie denn überhaupt die hier in Betracht kommende christologische Hauptschrift Tertullians, die Schrift *adv. Praxeam*, gedanklich mehrfach nicht einheitlich und widerspruchsfrei ist.

2b. Die eine dieser teils ineinandergehenden, teils nebeneinander herlaufenden Gedankenreihen — ich nenne sie die „pluralistisch-monophysitische“ — ist allbekannt. Hier ist der „Sohn“, seit er (zugleich mit dem *spiritus* in ihm) vom Vater ausgegangen ist, die *secunda persona divinitatis*, der Geist in ihm und später neben ihm die *tertia persona*. *Qui tres unum sunt, non unus*¹, so daß Gott nicht als *unicus* oder *singularis* bezeichnet werden kann². In diesem Gedankenzusammenhange ist der Sohn so selbständig neben dem Vater gedacht, daß Tertullian beide nicht nur *in suis quemque nominibus et personis*, sondern, seit der Sohn *de caelo descendit*³, auch *locis*⁴ zu unterscheiden wagt: *habes filium in terris, habes patrem in caelis*⁵. Zwar schränkt das theologische Gewissen Tertullians das ein: *scimus deum . . . ubique consistere . . . filiumque, ut individuum, cum ipso ubique*⁶; aber er fährt doch auch hier fort: *tamen in ipsa oikonomia pater (filium ad terram demittendo⁷) voluit filium in terris haberi, se vero in caelis*⁸. Dieser populären Ausdrucksweise entsprechend wird in dieser Gedankenreihe das „*filius dei natus est, passus est, mortuus est*“ unbedenklich behauptet⁹, *quia ita scriptum est*¹⁰. — Aber das ist eben nur die eine Gedankenreihe.

2c. Die andere — ich nenne sie die „monotheistisch-dyophysitische“ — knüpft an an das alte¹¹, „auch von dem Para-

1 25, 276, 11 ff. 2 12, 245, 9 f. 13. 15; vgl. 19, 261, 1. 8; 22, 270, 7. 9; 25, 276, 13. 3 21, 267, 2. 4 23, 272, 18. 5 23, 271, 20; vgl. 21, 264, 18 f.; 23, 272, 6. 6 23, 271, 21—23. 7 23, 272, 3 f. 8 23, 271, 23 f. 9 2, 229, 4—11: *unici dei . . . filius sermo ipsius . . ., hunc missum a patre in virginem et ex ea natum, hominem et deum . . ., hunc passum, hunc mortuum et sepultum*; vgl. 27, 280, 23; 282, 18 f.; 15, 255, 14; 16, 257, 13—16; 258, 17—18, und de carne Christi 5, ed. Oehler 847 f. 10 29, 285, 8. 11 Vgl. Justin, dial. 128, ed. Otto II, 458 f. Daß es hier um eine These von „Juden alexandrinischer Bildung“ sich handelt, wie u. a. auch Otto mit Dorner (Entwicklungsgesch. I², 421) annahm.

kleten“ verwendete¹, von Tertullian schon im *Apologeticum* gebrauchte² und noch in *adv. Praxeam* oft herangezogene Gleichnis³, daß *deus protulit sermonem ut sol radium*⁴. Der Sonnenstrahl (das *concretum* steht wohl für die „Ausstrahlung“ der Sonne in ihrer Gesamtheit), der *in terram inde porrigitur*⁵, ist zwar für Tertullian auch ein *secundus a sole*⁶; aber das *numerus sine divisione pati*, das seine Schrift deutlich machen will⁷, wird durch dies Gleichnis doch in viel wirksamerer Weise verständlich gemacht⁸ als durch die Begriffe „Vater“ und „Sohn“⁹: *sermo in patre semper et apud deum semper*¹⁰, und mit Verwendung des aus diesem Gleichnis stammenden Zeitworts *porrigere* konnte Tertullian den Vater bezeichnen als *filium in semetipso habens etsi porrectum in terram*¹¹. In diesem Gedankenzusammenhange wird der Logos (wie der Geist) eine *vis* oder *virtus* (*divinitatis*) genannt¹²; der Sohnesbegriff erscheint z. T. in seiner älteren, auf den geschichtlichen Jesus Christus bezogenen Gestalt: der *spiritus*, der nach Luc. 1, 35 über Maria kam (eine „*virtus dei*“; vgl. im *Apologeticum*: *dei radius delapsus in virginem*¹³) wird charakterisiert als die *portio totius, quae cessura erat in filii nomen*¹⁴, von Mt. 27, 46

ist m. E. weder durch den Zusammenhang nahegelegt, noch sonst wahrscheinlich (vgl. C. Semisch, Justin II, Berlin 1842, S. 286 f., Anm. 7). — 1 Tertull. *adv. Prax.* 8, 238, 18 f. 2 *apol.* 21, Oehler S. 100 f. 3 8, 238, 25 und 239, 9; 13, 249, 24 f.; 14, 250, 26; 18, 260, 19 ff.; 22, 269, 3; 27, 279, 20. 4 8, 238, 18 f. Daß wir die Sonne selbst, quantum ad ipsam substantiae summam nicht anblicken können, ihren Strahl aber ertragen pro temperatura portionis, quae in terram inde porrigitur (14, 250, 25 ff.), ist oben nicht erwähnt, weil in dem „pro temperatura portionis“ die erstere Gedankenreihe einwirkt. Der Sonnenstrahl ist doch eher eine „operatio“ solis als eine portio von ihr. 5 14, 250, 27. 6 8, 239, 3—8. 7 2, 230, 6; vgl. 8, 238, 15: numquam separatus a patre aut alius a patre, aber auch 21, 264: alium . . . non quasi separatum. 8 Vgl. 8, 238, 25 f.: nec radius a sole discernitur; 18, 260, 21: et radius in sole deputatur; 13, 249, 24. 26: et radium solis seorsum solem vocabo, . . . nec soles duos faciam. 9 Vgl. oben S. 209, Anm. 5. Tertullian ist sich dessen wahrscheinlich nicht bewußt; er kann auch die Zusammengehörigkeit von „Vater“ und „Sohn“ durch das Gleichnis von sol und radius erläutern (vgl. z. B. *adv. Prax.* 8, 238, 17—19). Aber es ist schwerlich Zufall, daß der „Paraklet“ lehrt: protulit deus sermonem (nicht: pater filium) sicut sol radium. 10 8, 238, 12. 13. 11 23, 273, 20. 12 7, 236, 9; 19, 261, 22 f. 13 *apol.* 21, S. 101; vgl. das radius ex sole porrigitur S. 100. 14 *adv. Prax.* 26, 277, 25 f.

heißt es: *haec vox carnis et animae id est hominis, non sermonis nec spiritus, id est non dei, propterea emissa est, ut impassibilem deum ostenderet, qui sic filium reliquit, dum hominem ejus tradidit in mortem*¹; und von der einheitlichen geschichtlichen Person Jesu Christi wird gesagt: *videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona, deum et hominem Jesum . . ., ut et spiritus res suas egerit in illo, id est virtutes et opera et signa, et caro passiones suas functa sit, esuriens sub diabolo, sitiens sub Samaritide, flets Lazarum, anxia usque ad mortem, denique et mortua*².

2d. Daß in der ersteren, jüngeren, von dem Pluralismus der Apologeten abhängigen Gedankenreihe der Logos „persönlich“ gedacht sei, erscheint auf den ersten Blick als eine selbstverständliche Annahme. Sagt doch Tertullian, Gen. 1, 3 mit Joh. 1, 3 zusammenstellend: *habes duos, alium dicentem, ut fiat, alium facientem, alium . . . personae . . . nomine*³. Und massiver, so scheint es, kann die numerische und „personale“ Selbständigkeit des *filius* neben dem *pater* nicht zum Ausdruck gebracht werden, als wenn darauf hingewiesen wird, daß eines Monarchen Herrschaft eine Monarchie bleibe, auch wenn sie *etiam per alias proximas personas administratur*⁴. Harnack⁵ sagt daher geradezu: „Wenn Tertullian Vater, Sohn, Geist, und nur ihnen, eine Substanz beilegt . . ., so bedeutet das in seinem Sinne, daß sie . . . eine Gattung für sich bilden. Wenn er sie sodann „personae“ nennt, so bezeichnet das Wort die drei als drei Individuen („formae perseverantes in suo statu“)⁶ und will nichts anderes ausdrücken.“ Und

1 30 287, 12—15. 2 27, 281, 27—282, 5. 3 12, 246, 17f. Daß das „duos“ dieser Stelle nicht allein steht, ist allbekannt; ja Tertullian konnte sagen: *tolerabilis erat duos divisos, quam unum deum versipellem praedicare* (23, 272, 13f.). Auch das *alius* — *alius* ist häufiger (vgl. z. B. 9, 240, 2f.). 4 3, 231, 4f. 5 DG I⁴, 577, Anm. Die Sperrungen rühren von mir her. 6 Diese ohne Stellenangabe eingefügten Worte finde ich in *adv. Praxeum* nicht; und wenn sie doch da stehen (?), so besagen sie nicht, was sie in Harnacks Satz bedeuten zu sollen scheinen, sondern dies, daß Sohn und Geist aus dem göttlichen Wesen nicht herausfallen (vgl. *apol.* 21, Oehler S. 101: *alternum numerum gradu non statu fecit et a matrice non recessit*); denn der *status* (das „Wesen“) ist den beiden „gradus“ (Entwicklungsstufen) des Sohnes und des Geistes mit dem Vater gemeinsam (2, 230, 1; 4, 232, 20; 8, 239, 1f.).

auch R. Seeberg, der die Einheit des Vaters und des Sohnes und des Geistes bei Tertullian mehr zu ihrem Recht kommen läßt, spricht davon, daß jeder von ihnen auch ein *alius* sei „vermöge der unterschiedlichen Personalität“¹. Aber selbst in diese erste Gedankenreihe Tertullians darf man den modernen Begriff der individuellen Personalität m. E. nicht eintragen. Sind drei Personen derselben Menschengattung *tres cohaerentes*?² „*formae cohaerentes*“?³ So gewiß Tertullians Logoslehre in dieser ersten Gedankenreihe eine so pluralistische Färbung hat, daß auch er mitverantwortlich gemacht werden muß für die tritheistische Entartung des christlichen Monotheismus, die bei vielen „*simplices*“ durch die Trinitätslehre hervorgerufen ist und hervorgerufen wird; — es bleibt doch beachtenswert, daß er versichern zu können glaubte: *duos deos et duos dominos numquam ex ore nostro proferimus*⁴. „*Persona*“ ist bei ihm viel mehr „Erscheinungsform“ als unser „Person“⁵; er konnte Jesum Christum als den *repraesentator patris*⁶ im Sinne von 2. Kor. 4, 4 die *persona dei* nennen⁷. — Umgekehrt kann die zweite Gedankenreihe, die schon dadurch als die ältere gekennzeichnet wird, daß „auch der Paraklet so lehrte“, auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, als sei hier der Logos nur als „unpersönliche Kraft“ angesehen. Denn Tertullian selbst hat ja in einer schon oben (in 2a, S. 211) angeführten Stelle erklärt, „*virtus*“ *dei* sei, wie *sapientia* und *providentia*, nicht Bezeichnung einer *substantia*, sondern eines *accidens substantiae*; und Justin wies das Gleichnis von Sonne und Strahl ab, weil der Sonnenstrahl neben der Sonne nicht ἀριθμῷ,

1 DG I², 333. 2 25, 276, 11; 12, 246, 21. 3 8, 239, 3f.
4 13, 248, 18f. 5 Für die obige Negation trat auch S. Schlossmann ein (Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma, Kieler Universitätsprogramm zum 27. 1. 1906, S. 102ff.). Seine positiven Ausführungen aber, denen persona „bloßes Füllwort“ war, werden Tertullian nicht gerecht. 6 adv. Prax. 24, 275, 20. 7 adv. Marc. 5, 11, ed. Kroymann 614, 5. Auf die ähnliche Stelle adv. Prax. 14, 253, 2: „Christus persona paterni spiritus est“ (so Kroymann, statt: personae paternae) berufe ich mich nicht, weil mir hier, wie adv. Marc. 3, 6, 385, 1, die Einwendungen der oben S. 207, Anm. 7, genannten Dissertation gegen Kroymanns Text berechtigt zu sein scheinen. Doch kann auf das ganze Kapitel adv. Prax. 14, in dem Christus als die facies dei patris erscheint, verwiesen werden, weil facies hier Synonymon von persona ist.

sondern *ὁνόματι μόνον ἀριθμεῖται*¹. Allein an der angeführten Stelle lag dem Tertullian im Hinblick auf Luc. 1, 35 daran, die „*virtus altissimi*“ und den *spiritus* nicht als zwei Größen erscheinen zu lassen, und daher hieß es dort: *virtus spiritui accedit, nec ipsa erit spiritus*. Derselbe Tertullian kann an der oben (S. 214) zitierten Stelle, die von der *monarchia per proximas personas administrata* redet, die bei der Verwaltung der göttlichen Monarchie mitbeteiligten *legiones angelorum* als *tanta milia virtutum* bezeichnen². Und auch für Justin ist der Logos eine *δύναμις*³. Mit dem Terminus ist also nichts zu beweisen. Entscheidend ist, daß der Logos als *ex substantia dei prolatus* auch in dieser zweiten Gedankenreihe eine *substantiva res* ist. Der wirkenden Kraft gegenüber liegt unser begrifflicher Unterschied zwischen substantieller Realität und Personalität dem Tertullian fern. Er konnte seinem „monarchianisch“ denkenden Gegner entgegenhalten: *non vis eum* (den Logos) *substantivum habere in re per substantiae proprietatem, (ne) ut res et persona quaedam videri possit et ita capiat, secundus a deo constitutus, duos efficere patrem et filium, deum et sermonem*⁴. Und als wirkende Kraft, die substantielle Realität hat, ist der Logos etwas ganz anderes als „bloß unpersönliche Kraft“. Freilich kann man auch nicht sagen — selbst nicht in bezug auf die erste Gedankenreihe in der Form, die sie bei Tertullian aufweist —, der Logos sei eine „persönliche“ Kraft „neben“ dem Vater. Unser Begriff des „Person-seins“ ist fernzuhalten. Dem gegenüber, der trotzdem nicht von diesem Begriff lassen will, könnte man *διαλεκτικῶς* das Paradoxon wagen, der Logos, die *operatio* (ἐνέργεια) *spiritus*⁵, sei in höherem Maße „persönlich“ als der *deus pater*, den Tertullian bekanntlich einmal um der negativen Prädikate willen, welche die Abstraktion von ihm aussagte, als den *philosophorum deus* charakterisieren konnte⁶.

3. Was oben in bezug auf die zweite Gedankenreihe bei Tertullian ausgeführt ist, gilt auch von Marcell. Er begründet

1 dial. 128, Otto II, 460. 2 adv. Prax. 3, 231, 11. 15. 3 dial. a. a. O. 4 adv. Prax. 7, 236, 17 ff. Das „ne“, das Kroymann einfügt, ist entbehrlich; ohne „ne“ schließt der mit „ut“ beginnende Satz als Folgesatz sich an den Begriff substantivum an. 5 Oben S. 211 bei Anm. 8. 6 adv. Marc. 2, 27, 374, 2 f.

das προελθεῖν des Logos damit, daß, als der παντοκράτωρ θεός alles im Himmel und auf Erden schaffen wollte, ἐνεργείας ἢ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδεῖτο δραστηκῆς¹. Wenn man diese δραστηκῆ ἐνέργεια, die nach Marcell δυνάμει ἐν πατρὶ war und bleibt², der ausgereckten Hand vergleicht³ — das Bild hat schon Irenaeus wahrscheinlich übernommen⁴ —, so ist dies Gleichnis zwar als Verdeutlichung nicht unbrauchbar, aber es läßt den Logos nicht als selbstwirkend erscheinen, sagt also zu wenig. Und doch ist dies Gleichnis u. a. auch von einer antimarcellischen Schrift, der *oratio IV c. Arianos*, gebraucht und mit mehreren Bibelstellen, u. a. mit Psalm 73 (74), 11 (ἀποστρέφεις τὴν χεῖρά σου . . . ἐκ μέσου τοῦ κόλπου σου, vgl. Joh. 1, 18) begründet worden⁵. Dabei hat der Verfasser dieser Schrift den Logos als οὐσιώδης καὶ ὑφεστώς bezeichnet, als ἐκ θεοῦ θεός καὶ ἐκ σοφοῦ σοφία und als ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος⁶, zugleich aber die μονὰς θεότητος für ἀδιαίρετος erklärt, von einer göttlichen οὐσία καὶ ὑπόστασις gesprochen und ausdrücklich gesagt, der Logos sei nicht ὡς ἀρχὴ ἑτέρα καὶ ἑαυτὸν ὑφεστώς . . ., ἵνα μὴ τῇ ἑτερότητι δυαρχία καὶ πολυαρχία γένηται⁷. Wenn nun diese Schrift nicht nur von der handschriftlichen Überlieferung dem Athanasius zugeschrieben, sondern auch noch von der neueren Forschung bis vor kurzer Zeit als athanasianisch angesehen werden konnte, so zeigt dies m. E. daß die marcellische Logoslehre, obgleich sie den Origenisten als Irrlehre erschien, mit andrer Elle gemessen, für ihre Zeit nicht als häretisch bezeichnet werden kann und nicht auf die einem Nicht-Origenisten gegenüber unbrauchbare Formel gebracht werden darf, sie betrachte den Logos, weil als ἀνυπόστατος, als eine „bloß unpersönliche Kraft“. — Ähnlich wie Marcell und wie Tertullian, wenn man allein die zweite Gedankenreihe ins Auge faßt, scheint PvS gedacht zu haben. Er bezeichnet in Fragm. 43 (oben S. 141) den Logos als ἐνεργῇ ἐξ οὐρανοῦ. Das stammt vermutlich aus Hebr. 4, 12: ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς. Trotzdem darf man an die δραστηκῆ ἐνέργεια Marcells und das „*sermo operatio* (ἐνέργεια) *spiritus*“ Tertullians sich erinnern lassen. Jedenfalls zeigt das eben unter Ver-

1 Fr. 60, S. 196, 3—5. 2 fr. 52, 194, 10f.; fr. 61, 196, 21f.: fr. 77, 201, 20. 3 Loofs, DG⁴, 245. 4 A. a. O. 141, Anm. 1. 5 26, MSG 26, 508f. 6 1, 469 A. 7 1, 468 BC.

wertung der *oratio IV c. Arianos* über Marcell Ausgeführte, daß man dem PvS, der wie Marcell das *ὑποούσιος* und die *μία ὑπόστασις* Gottes und des Logos lehrte (vgl. oben S. 210), daher, wie Leontius zweifellos recht berichtet (vgl. oben S. 84), den Logos, ebenso wie der Verfasser der *oratio IV c. Arianos*, nicht für *αὐθυπόστατος* (= καθ' ἑαυτὸν ὑφεστώς) gehalten haben kann, doch aber von dem *γεννηθῆναι* des Logos ein „οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος“ ableitete, nicht nachsagen darf, er habe „eine merkwürdige Hypostase“¹ des Logos behauptet oder gar den Logos nur für „eine unpersönliche Kraft“ angesehen. — Ob PvS, wenngleich er den Begriff des Logos-Sohnes ablehnte (oben S. 209), dennoch, wie Sabellius² und anscheinend auch Marcell³, Gott, von dem der Logos ausging, als „πατήρ“ bezeichnet hat — vielleicht, wie Sabellius, *non quia genuit, sed quia condidit*⁴ —, muß dahin gestellt bleiben. Doch ist es nicht unwahrscheinlich. Denn nicht nur die Bemerkung in *de sectis*: πατέρα ἔλεγε τὸν θεὸν τὸν πάντα δημιουργήσαντα (oben S. 85), spricht dafür, sondern auch der Schluß des — freilich von einem Gegner zusammengestellten und daher hinsichtlich des Wortlauts in diesem Falle vielleicht nicht unbedingt zuverlässigen — Fragments 43: ἵνα εἰς εἴη ὁ ἐπὶ πάντων θεός, ὁ πατήρ (oben S. 141).

4a. Die bisher schon beobachtete Verwandtschaft der Gedanken des PvS mit denen Marcells und teilweise auch Tertullians muß die Frage anregen, ob PvS etwa auch über den hl. Geist ähnlich gedacht habe, wie sie. PvS nahm, wie Tertullian und Marcell an, daß der θεὸς πατήρ zunächst „allein“ war, daß aber dann der Logos, der in ihm war, von ihm ausgehend, in gewisser Weise neben ihn trat. Hat er entsprechend den Geist zunächst im Logos gedacht, aber im Rahmen einer „ökonomischen Trinitätslehre“, wie sie Marcell und Tertullian, Novatian, Dionys von Rom und andere Abendländer vertraten⁵, angenommen, daß nach dem irdischen Leben Jesu von dem scheidenden (Joh. 20, 22) oder (Apg. 2) von dem erhöhten Herrn

¹ Vgl. Harnack, oben S. 206. ² Vgl. Zahn, Marcell S. 212.

³ Vgl. fr. 44, S. 193, 1 u. 6, und or. IV c. Ar. 13, MSG 26, 484 C u. 15, 488 D—489 A. ⁴ Vigil. Thaps., dial. adv. Arianos 3, 2, MSL 62, 250 (Zahn, Marcell, S. 212, Anm. 2). ⁵ Vgl. Festgabe für Karl Müller, S. 73—75.

der Geist, sein Geist und zugleich der Geist des Vaters, ausgegangen sei in die Gemeinde? — Eine Beantwortung dieser Frage muß an die auffällige Tatsache anknüpfen, daß PvS in einer ganzen Reihe von Fragmenten¹ das Göttliche in Christo als die σοφία bezeichnet hat, während in einer zweiten, minder zahlreichen Reihe von Fragmenten in diesem Zusammenhange der Logosbegriff sich findet: Μαρία τὸν λόγον οὐκ ἔτεκε² — Μαρία τὸν λόγον ὑπεδέξατο³, — συνῆλθεν ὁ λόγος τῷ ἐκ Δαβὶδ γεγενημένῳ⁴, und Malchion sagt einmal dem PvS: οὗτος ὁ λόγος αὐτὸς γέγονεν τῷ σώματι ἐκείνῳ, ὡς καὶ σὺ ἔδωκας⁵. Bei einigen der Fragmente der zweiten Reihe, z. B. bei dem letzten, könnte man freilich zu der Annahme sich versucht fühlen, erst der Referent habe den ihm vertrauteren Logosbegriff für das von PvS gebrauchte σοφία eingesetzt. Doch gegenüber der immerhin nicht kleinen Zahl der in Betracht kommenden Fragmente⁶ verfährt diese Auskunft nicht. Man muß also damit rechnen, daß PvS das Göttliche in Christo bald λόγος bald σοφία genannt hat. Bedeuteten diese Begriffe ihm dasselbe? Bekanntlich war das unter Einwirkung von Prov. 8, 22ff. bei nicht wenigen christlichen Schriftstellern schon vor PvS der Fall, z. B. bei Justin⁷, bei Athenagoras⁸, bei Tertullian⁹, bei Clemens v. Alexandrien¹⁰ und bei Origenes¹¹. Demgemäß hat auch Malchion unter der σοφία, von der PvS sprach, den Logos verstanden. Ihm waren λόγος und σοφία Wechselbegriffe: πονθάνομαι οὖν,

1 14, 15, 16 a b, 18 a b c, 19, 20 (S. 77ff.), 12 b c e (S. 76), 25 (S. 86 u. 34 (S. 90). 2 5 (S. 70) = 13 d (S. 77). 3 7 (S. 70) = 13 f. (S. 77). 4 24 (S. 86). 5 23 a (S. 82). 6 Auch in 11 (S. 70, = 14 c = 26 b), in 13 b (S. 77 = 25 a), in 32 d (S. 90) und 35 a (S. 91) kommt der Logosbegriff in ähnlichem Gedankenzusammenhange vor. 7 dial. 61, Otto II, 212 B; 62, 220 D; 100, 356 f.; 126, 450 B. 8 24, Otto VII, 24. 9 adv. Hermog. 18, ed. Kroymann 146, 4; adv. Prax. 6, 234, 19f.; 7, 235, 17. 10 strom. 7, 2, 6, 4, ed. Stählin 7, 10. 11 de princ. 1, 1, ed. Koetschau 17, 13; 2, 1, 28, 3 u. ö.; in Joann. 1, 9, ed. Preuschen 14, 26f.; 1, 19, 23, 19f.; c. Cels. 6, 63, ed. Koetschau II, 133, 9. Wenn c. Cels. 6, 69, S. 139, 16 wirklich, wie Otto (zu Theophilus 2, 10, VIII, 81, Anm. 9) meinte, unter der σοφία der hl. Geist (und nicht die von dem Logos bei allen einzelnen Schöpfungstaten betätigte Weisheit) zu verstehen sein sollte (was mir im Hinblick auf das ganze Kapitel, insonderheit auf S. 139, 19—25 unter Berücksichtigung von Pred. 7, 14 u. 8, 17 sehr zweifelhaft ist), so wäre das eine Ausnahme; denn de princ. 1, 3, 3, S. 51, 9—13 zeigt, wie fern es dem Origenes lag, Prov. 8, 22ff. auf den Geist zu beziehen.

so fragte er den PVS, εἰ ὥσπερ ἡμεῖς . . . σύνοδον ἔχομεν ἐκ τε σαρκὸς καὶ τινος ὄντος ἐν τῇ σαρκί, οὕτως αὐτὸς ὁ λόγος, αὐτὴ ἡ σοφία, ἣν ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι¹, und der Behauptung des PVS, daß die σοφία bei einer *compositio* (σύνθεσις) mit dem *corpus humanum* ein *dispendium* erleiden würde, hielt er entgegen: *nec cogitas, quod divina sapientia, sicut, antequam se exinanisset* (Phil. 2, 7), *indiminuta permansit, ita et in hac exinanitione, quam gessit misericorditer, indiminuta atque indemutabilis exstitit*². Bei PVS scheint auf den ersten Blick ein ähnlicher Sprachgebrauch festgestellt werden zu müssen. Denn in der Gesamtheit der Fragmente — von zwei, gleich zu besprechenden abgesehen — „wechseln“ die Begriffe λόγος und σοφία in der Tat miteinander ab; dieselben Aussagen werden hier von dem λόγος, dort von der σοφία gemacht: *Der Logos kann nicht eine Zusammensetzung eingehen, damit er seine Würde nicht verliere*, heißt es hier³, dort aber: *sapientia dispendium patiatur et ideo composita esse non possit*⁴, oder: τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας μὴ κατέλωμεν⁵. Dennoch liegen die Dinge anders. Denn in einem syrischen Fragment des Synodalbriefes halten die Synodalen dem PVS, offenbar anknüpfend an seine Worte, entgegen: *Nicht wie in den Propheten hat Logos und Weisheit (in Christo) gewirkt, sondern wesenhaft verband er sich mit dem Fleische*⁶. Und wenn man diesem Fragment gegenüber mit der (dem Denken der Synodalen entsprechenden) Annahme eines Hendiadys auskommen zu können meinen möchte, so wird das unmöglich durch das trotz schlechter Textüberlieferung treueste der Disputationsfragmente, Nr. 23. Hier sagt Malchion unter bessernder Wiederaufnahme seiner oben (bei Anm. 1) zitierten, λόγος und σοφία gleichsetzenden, Frage: ἡρώτησα, ἐπειδὴ λέγεις λόγον καὶ σοφίαν, λόγον δὲ σοφίας μετεσχηκέναι . . ., πότερον κατὰ μετουσίαν τοῦτο λέγεις, ἢ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας εἰς αὐτὸν κατελθούσης⁷. PVS hatte also von λόγος καὶ σοφία geredet. — Lange vor ihm hat das (um von Theophilus hier zu schweigen, weil später ausführlicher über ihn gesprochen werden muß) Irenaeus getan. Und bei diesem ist zweifellos mit der σοφία der hl. Geist gemeint.

1 fr. 23a, oben S. 82. 2 fr. 12c d, oben S. 76. 3 fr. 35 (S. 91). 4 fr. 12c (S. 76). 5 fr. 25b (S. 86), 6 fr. 29a (S. 88). 7 23c (S. 83).

Das zeigt nicht nur der Satz: *ministrat ei (d. i. patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est filius et spiritus sanctus, verbum et sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli*¹; auch mehrere andre Stellen lassen keine Zweifel darüber². Daß auch PvS bei der σοφία an den Geist gedacht hat, beweist das anscheinend nur die Stichworte einer längeren Rede wiedergebende Fragment: ὁ λόγος μείζων ἤν τοῦ Χριστοῦ, Χριστὸς γὰρ διὰ σοφίας μέγας ἐγένετο³. Denn das zweite Glied dieses Satzes nimmt offenbar auf Luc. 1, 32 Bezug: οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, dies aber wird ja Luc. 1, 35 damit begründet: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ⁴. Es ist also das πνεῦμα, von dessen Wohnen in Christo mehrere Fragmente des PvS sprechen. Dies Ergebnis kann nun aber die oben (S. 220) festgestellte Tatsache, daß λόγος und σοφία bei PvS vielfach wie Wechselbegriffe erscheinen, nicht aus der Welt schaffen. Es drängt sich uns daher die Frage auf, wie λόγος und σοφία sich zueinander verhalten.

4b. Daß der λόγος (ἄσαρκος) bei PvS mit der σοφία in gewisser Weise identisch ist, folgt aus der Nebeneinanderstellung der Fragmente 35, 12c und 25b, die oben schon (S. 220) vorgenommen ist; daß beide Größen nicht schlechthin

1 4, 7, 4, Massuet, Harvey II, 164. Das sua hinter figuratio bezieht sich auf Gott, nicht auf die progenies, wie Harvey meint, indem er figuratio durch εἰκὼν υἱοῦ erläutert (Anm. 8). Denn figuratio ist aktivisch aufzufassen, vgl. 5, 9, 1, II, 342: altero figurante, qui est spiritus. 2 Eng verwandt der oben angeführten Stelle ist Epideixis c. 10, TU 31, 1, S. 6f.: „Nun wird dieser Gott von seinem Wort verherrlicht, das sein ewiger Sohn ist, und von dem hl. Geist, der die Weisheit des Vaters von allem ist, und die Mächte dieser, des Wortes und der Weisheit, welche Cherubim und Seraphim heißen, verherrlichen mit immerwährendem Lobgesang Gott“. Auch 4, 20, 3, II, 214 heißt es ausdrücklich: verbum, id est filius, . . . et sapientia, quae est spiritus. Eindeutig sind daher auch die anderen Stellen, in denen verbum et sapientia genannt sind: 3, 24, 2, II, 132; 4, 20, 2, II, 214; 4, 20, 4, II, 215. 3 13b (S. 77) = 25a (S. 86). 4 Die Bezeichnung Christi als μέγας findet sich auch bei Marcell (fr. 1, S. 185, 4. 7. 16; auf Luc. 1, 32 und auf den ἱερεὺς μέγας in Sach. 3, 1. 2 wird verwiesen) und in einem syrischen Eustathius-Fragment bei Pitra, Analecta IV, 211 (= 442) Nr. 3, das in besserer Übersetzung von Cavallera (S. Eustathii in Lazarum etc., Paris 1905, S. 64) gedruckt ist: Melchisedek . . . in eo, quod permagnus erat et unctus, imaginem veram et personae Christi similem exhibebat.

gleichzusetzen sind, ergibt sich daraus, daß PvS bei der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo von *λόγος καὶ σοφία* gesprochen, ja schon bei den Propheten von einem Wirken des *Logos und der Weisheit* in ihnen geredet hat (S. 220). Ähnliches läßt sich bei Tertullian beobachten. *Verbum* und *spiritus* sind ihm bis zum Kommen des Geistes in die Gemeinde in dem Maße identisch, daß man „Spuren binitarischen Denkens“ bei ihm finden zu können gemeint hat¹. Andererseits läßt Tertullian das „*Faciamus hominem*“ von Gen. 1, 26 an den *filius* und an den *spiritus* gerichtet sein², denkt den Geist zur Zeit von Gen. 1, 2 über den Wassern schwebend³, in Psalm 110, 1 *de patre et filio* redend⁴ und sagt in bezug auf Luc. 1, 35: *spiritu dei et sermone et virtute conlatis in virginem, quod de ea nascitur filius dei est*⁵. Nimmt man hinzu, daß gelegentlich bei Tertullian auch die *σοφία* nicht nur als Bezeichnung des Logos, sondern in einer gewissen Unterschiedenheit von ihm vorkommt: der Logos ist von Gott *conditus primum ad cogitatum in nomine sophiae*⁶, so steht man einer so verwirrenden Menge von Vorstellungen gegenüber, daß kein Anfänger in ihnen sich zurechtfindet, und einem Nichttheologen das Urteil nicht übelgenommen werden könnte, der Unklarheiten und Widersprüche, die ihn, den modernen Menschen, abstoßen, sei Tertullian selbst vermutlich nicht Herr geworden. In der Tat wird man um die Annahme nicht ganz herumkommen, daß einzelne Äußerungen Tertullians durch Einflüsse zu erklären sind, die zu seinen Grundgedanken nicht passen, d. h. daß sie durch Einwirkungen des apologetischen Pluralismus und durch die Rücksichtnahme auf angezogene Schriftstellen bedingt sind. Aber man wird nur sparsamen Gebrauch von dieser Auskunft machen dürfen. Denn, so verwunderlich es in mancher Hinsicht ist, es muß doch anerkannt werden, daß fast alle Formulierungen Tertullians sich in Harmonie bringen lassen und aus den Grundgedanken

¹ W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian, Diss. theol., Halle 1902, S. 35–57. ² adv. Prax. 12, 245, 18–25. ³ de bapt. 3 ed. Reifferscheid 202, 27 ff.; adv. Hermog. 30, ed. Kroymann 158, 18 ff. ⁴ adv. Prax. 11, 244, 15 f. ⁵ adv. Prax. 26, 278, 21 ff. ⁶ adv. Prax. 7, 235, 17; vgl. adv. Hermog. 18, 145, 18–146, 3; vgl. oben S. 219 bei Anm. 9.

abgeleitet werden können. Der λόγος ἐνδιάθετος¹, mit dem Gott *intra se* den Weltplan erwog, ist die innergöttliche Weisheit, die σοφία, der Geist Gottes, der in ihm ist (vgl. 1. Kor. 2, 11), bzw. in ihm wurde², als seines Wesens, das Geist ist, innerlichste Betätigung zuerst, planend, einem Außer-ihm sich zuwandte³. Sobald dies Planen in ein Schaffen überging, ward der λόγος προφορικός: der *sermo* ging von Gott aus, Geist wie er, aber die *operatio spiritus* (seine ἐνέργεια δραστηκή, könnte man auch hier sagen)⁴. Wenn nun Tertullian annimmt, der Geist, der später, nach Abschluß des irdischen Lebens Jesu als *tertium nomen divinitatis*, als *tertius gradus maiestatis*⁵ von dem Sohne (und mittelbar also auch vom Vater) ausging *sicut tertius a sole apex ex radio*⁶, sei *cum sermone* (und *in sermone*) *de patris voluntate natus*⁷, ja, wenn er sagen konnte: *duos definimus patrem et filium et jam tres cum spiritu sancto*⁸ und den Sohn einen *secundus a patre et cum spiritu tertius* zu nennen vermochte⁹, so erklärt dies sowohl die Identität von *sermo* und *spiritus* bis zur Ausgießung des Geistes wie die gelegentliche begriffliche Unterscheidung beider schon in bezug auf die Zeit vorher. Auch das wird m. E. verständlich, daß der Geist nach Gen. 1, 2 am Anfang der Schöpfung über den Wassern schwebend gedacht wird. Denn der mit dem *sermo* von Gott ausgegangene Geist, der *permeator universitatis*¹⁰ und *omnium animarum animator*¹¹, darf trotz des „*spiritus in sermone*“ nicht gleichsam in dem *sermo* beschlossen gedacht werden. Das „*in sermone*“ kann nur besagen, daß wo der Logos wirkt, auch der Geist da ist, und, wo der Geist ist, auch der Logos wirken kann, der die ἐνέργεια *spiritus* darstellt¹². — Stehen bei PvS hinter

1 Ich gebrauche der Einfachheit wegen diesen Terminus, obwohl nur die Sache, nicht auch der Begriff bei Tertullian vorkommt. 2 adv. Prax. 6, 234, 19—235, 7; adv. Hermog. 18, 145, 18ff. 3 Daher spricht T. von einem Geborenwerden der σοφία in Gott (adv. Hermog. 18, 145, 24—146, 3). 4 adv. Prax. 7, 235, 18ff.; adv. Hermog. 18, 146, 3ff.; vgl. oben S. 211 bei Anm. 7 u. 217 bei Anm. 1—3. 5 adv. Prax. 30, 288, 9. 6 ib. 8, 239, 7—9; vgl. 31, 288, 15. 7 27, 280, 23; 12, 245, 20. 8 13, 248, 14. 9 13, 249, 6. 10 apol. 21, ed. Oehler 100. 11 ib. 48, 147. 12 Schwierigkeiten entstehen freilich, wenn man fragt, wie dieser Geist, der in jedem Menschen ist (Gen. 2, 7), sich zu dem Geist verhält, den Christus als seinen Geist den

dem Reden von λόγος und σοφία ähnliche Gedanken? Die Terminologie ist eine etwas andere; denn σοφία ist, wie wir sahen, jedenfalls in vielen Fragmenten das πνεῦμα, nicht „Bezeichnung“ für den Logos. Doch die Differenz ist gering, da auch für Tertullian *sermo* und *spiritus* bis zur Ausgießung des Geistes denselben *numerus divinitatis*, denselben *gradus majestatis* darstellen. Ja, mehr als einmal zeigen sich bei Tertullian in so auffälliger Weise Reste der andersartigen, bei PvS vorliegenden Terminologie, daß man ihn auch von einer Tradition berührt denken muß, die etwas andere Ausdrücke verwendete, als seine einerseits durch die apologetische Gleichsetzung des λόγος mit der σοφία in Prov. 8, 22ff., andererseits durch die vulgäre Übersetzung von Joh. 1, 1 durch „in primordio erat sermo“¹ beeinflusste Logoslehre: in *adv. Praxeam* c. 5 ist ihm der λόγος ἐνδιάθετος nicht die σοφία, sondern die *ratio*², und in c. 6 sagt er dann, zu dem λόγος προφορικώς übergehend, von Gott³: *protulit sermonem, habentem in se individuas suas rationem* (d. i. λόγον⁴) *et sophiam* (d. i. spiritum⁵). Und verstecktere Spuren dieser Terminologie finden sich bei ihm auch sonst. Sie finden sich auch bei Marcell. Er nennt den λόγος ἐνδιάθετος nicht σοφία, sondern nur λόγος, und der λόγος προφορικώς ist ihm bis zu dem ἐξελθεῖν des Geistes aus ihm, mit dem πνεῦμα identisch. Da aber, wo er der Schöpfung gedenkt, sagt er, sie sei unmöglich gewesen χωρὶς λόγου καὶ τῆς προσούσης τῇ λόγῳ σοφίας⁶, und an andrer Stelle heißt es: ἔχα-
 ρεν . . . ὁ πατήρ μετὰ σοφίας καὶ δυνάμεως διὰ τοῦ λόγου πάντα

Gläubigen gibt. Die spätere antiochenische Unterscheidung des ἐνοικεῖν οὐσίᾳ und ἐνεργεῖα von dem ἐνοικεῖν εὐδοκίᾳ (Theodor Swete II, 293f.) liegt in der Linie solcher Erwägungen, darf aber hier nicht eingetragen werden (vgl. Macholz S. 45–51). Insofern sind T.'s Gedanken nicht völlig harmonisch. Und bei dem nach *adv. Prax.* 11, 244, 15f. in Psalm 110, 1 *ex tertia persona de patre et filio* redendem Geiste liegt, wenigstens im Ausdruck, eine „Inkonsequenz“ vor (Macholz S. 40). „Korrekt“ ist es, wenn es *adv. Prax.* 7, 235, 26f. in bezug auf Prov. 8, 22 heißt: *filius ex persona sua profitetur patrem in nomine sophiae*. — 1 *adv. Prax.* 5, 233, 14f. 2 S. 233, 10. 11. 16. 18. 21. 23; 234, 1. 4. 9. 14. 17. 3 235, 8f. Das von Kroymann hinzugesetzte „socias“ ist zu streichen. 4 *adv. Prax.* 5, 233, 12. 16. 5 Vgl. 7, 236, 8, wo das „utique eo spiritu, qui sermoni inerat“ auf die oben angeführte Stelle 235, 9 zurückblicken muß. 6 fr. 59, 195, 31.

ποιῶν¹, und auch er sagt von dem Logos: οὗτος δύναμις, οὗτος σοφία². Daß die Auffassung der σοφία bei Marcell eine andre ist — die σοφία scheint nur als göttliche Eigenschaft, die als solche auch dem Logos zukommt, gedacht zu sein —, ist hier gleichgiltig; denn nur um Spuren der Terminologie handelt sichs, die bei Tertullian und Marcell durch die Übermalung hindurchscheint. Jedenfalls ist daher die zumeist von der des PvS abweichende Ausdrucksweise Tertullians kein Gegengrund gegen die Möglichkeit, daß hinter dem Reden von λόγος und σοφία bei PvS ähnliche Gedanken standen, wie die bei Tertullian nachgewiesenen. Und daß dies tatsächlich der Fall war, läßt mit Hülfe der Fragmente 23c (S. 83), 28 (S. 88) und 43 (S. 141) sich wahrscheinlich machen. Das letztgenannte dieser Fragmente, Nr. 43: λόγον δὲ ἐνεργῆ ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ, würde sogar für sich allein einen zwingenden Beweis abgeben, wenn das ἐν αὐτῷ auf den Logos zurückbezogen wird. Ich halte diese Beziehung auch für sehr wohl annehmbar, zumal wenn das „ἵνα εἰς εἴη ὁ ἐπὶ πάντων θεός“ bei PvS selbst auf das λόγος ἐνεργῆς ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφία ἐν αὐτῷ gefolgt ist. Beweisbar aber ist diese Beziehung nicht. Fragment 43 ist eine von einem Gegner herrührende Zusammenstellung einzelner auf PvS zurückgehender Sätze. Und möglich, ja vielleicht wahrscheinlicher, ist, daß auch in dem ursprünglichen Zusammenhange die Beziehung des ἐν αὐτῷ auf den Menschen Jesus, die der Zusammensteller des Fragments 43 im Sinne gehabt zu haben scheint, unmißverständlich zutage trat, und daß der λόγος ἐνεργῆς ἐξ οὐρανοῦ dasselbe besagte, wie das „ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος“ des Paulianer-Fragments 47 (oben S. 163). Ein enger Zusammenhang zwischen dem Geiste, der in Jesus Christus wohnte (der σοφία, wie PvS sagt), und dem Logos, der diesen Geist, seinen Geist, ihm einhauchte (ἐνέπνευσεν = blies sein πνεῦμα ein), ist freilich auch bei diesem Verständnis des Fragments gegeben; und dem ἐνέπνευσεν hier könnte das die οἰκονομία πνεύματος einleitende ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον (Joh. 20, 22) entsprechen. Aber die Argumentation mit diesem Fragment behält, weil es in seiner Abgerissenheit nicht eindeutig ist, etwas Unbe-

1 fr. 60, S. 196, 11 f. 2 fr. 129, S. 215, 8.

friedigendes. Daher ist's gut, daß neben ihm noch die beiden andern genannten uns zu Verfügung stehen. — Von 23c, einer Disputationsäußerung Malchions, kommt nur ein verderbt überlieferter Satzteil in Betracht, der eine Frage über μετουσία oder μετοχή, die uns hier nichts angeht, mit den an frühere (uns verlorene) Ausführungen des PvS anknüpfenden Worten einleitet: ἐπειδὴ λέγεις σοφίαν καὶ λόγον, λόγον δὲ σοφίας μετεσχηκέναι καὶ ὁ δεῖνα ἄνθρωπος καὶ ὁ δεῖνα δεῖται. Auf dieselbe Ausführung des PvS bezieht sich offenbar auch die in Fragment 28 erhaltene andere Disputationsäußerung Malchions: *Über die Person unsers Heilandes muß man so denken, daß der Logos für sich (der bloße Logos), als er unverkörpernt war, nicht des heiligen Geistes entbehrte — denn der Geist nimmt (oder: nahm) von ihm —, noch unter dem Gesetze war. Aber weil er wesenhaft (οὐσιωδῶς) mit seinem menschlichen Leibe verbunden war, hat er, was auch immer ihm (dem Leibe) zustieß, ebenso erduldet zufolge der Zusammensetzung (σύνθεσις) und der wesenhaften Einheit (ἑνωσις οὐσιώδης) mit ihm.* Auch dies Fragment ist nicht unversehrt auf uns gekommen. Malchion sagt hier zuerst, ὅτι ὁ λόγος καθ' ἑαυτόν, ὅτε ἄσώματος ἦν (oder: ὁ ἄσαρκος), οὐκ ἐδεῖτο¹ τοῦ πνεύματος, aber von dem, was dann folgt, bezieht sich das „noch unter dem Gesetze war“ jedenfalls auf den λόγος ἑνσαρκος, und in bezug auf das „der Geist nahm von ihm“ (Joh. 16, 18), das der Origenist Malchion freilich auch auf das Verhältnis des Geistes zum λόγος ἄσαρκος deuten konnte², ist dasselbe wenigstens dann anzunehmen, wenn nicht zwischen dem „nahm von ihm“ und dem „noch unter dem Gesetze war“ etwas ausgefallen ist. Das οὐδὲ γινόμενον ὑπὸ νόμον (Gal. 4, 4) kann ja nicht das einzige gewesen sein, das von dem, „was immer ihm (dem Leibe des ἑνσαρκος) zustieß“ erwähnt war. Es muß also entweder vor dem „denn der Geist nahm von ihm“, oder nach diesen Worten eine Lücke angenommen werden³. Jedenfalls wird als sicher gelten dürfen, daß Mal-

1 Daß dieses griechische Wort in dem Texte stand, der dem Syrer vorlag, macht Fragm. 23c wahrscheinlich. 2 Vgl. Orig. in Joann. 2, 18, 127, ed. Preuschen S. 75 und 20, 29, 263f., S. 366.

3 Im zweiten Falle könnte man Joh. 16, 18 zweimal verwendet denken (etwa mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß es auch von

chion der Bemerkung, ὅτι ὁ λόγος ἄσαρκος οὐκ ἑδεῖτο τοῦ πνεύματος, Ausführungen hat folgen lassen, in denen er dasselbe für den λόγος ἑνσαρκος darzutun sich bemühte. Dem entsprechend darf angenommen werden, daß PVS das λόγον σοφίας μετεσχηκέναι gleichfalls zuerst von dem Logos καθ' ἑαυτόν, dann, um antiochenisch zu reden, von dem συναφθεῖς τῷ λόγῳ ἄνθρωπος behauptet hatte, vielleicht bei dem zweiten Teile dieser Ausführungen unter Verwendung von Schriftstellen wie Hebr. 9, 14 (vgl. 4, 12: ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος), Gal. 4, 4 und Rö. 8, 2f. Unter dieser Voraussetzung, d. h. bei der Annahme, daß Malchion in Nr. 23c auch solche Ausführungen des PVS über das Verhältnis des Menschen Jesus zur σοφία zurückgewiesen hat — und ohne diese Annahme fehlt der Zusammenhang zwischen der angezogenen Bemerkung des PVS und der Frage der μετουσία oder μετοχή —, scheint mir in das rätselhafte und von Pitra nicht verstandene ὁ δεῖνα ἄνθρωπος¹ ein Sinn hereingebracht werden zu können. Denn das ὁ δεῖνα ἄνθρωπος — d. i. jener Mensch, den ich nicht näher bezeichnen (geschweige denn „Jesus Christus“ nennen) will, „jener *quidam*“ — kann aufgefaßt werden als verächtliche Bezeichnung des ἄνθρωπος συναφθεῖς τῷ λόγῳ, des *homo ejus*, wie Tertullian sagte. Es kommt dann Sinn in die Stelle, wenn man das erste ὁ δεῖνα ἄνθρωπος in τὸν δεῖνα ἄνθρωπον ändert und in den Worten Malchions drei verschiedene, in einer Disputation begreifliche, kurze, nur Stichworte wiederholende Rückweise auf Ausführungen des PVS sieht: ἐπειδὴ λέγεις »λόγον καὶ σοφίαν« καὶ τὸν λόγον τῆς σοφίας μετεσχηκέναι καὶ (durch ihn) τὸν δεῖνα ἄνθρωπον, καὶ ὁ δεῖνα δεῖται (oder: ἑδεῖτο, scil. τῆς σοφίας)². Ich wage freilich nicht

dem λόγος ἑνσαρκος gelte) und dann die Lücke auf ein Homoioteleuton zurückführen. Doch ist mir der erste Fall der wahrscheinlichere.

1 Pitra's Übersetzung (III, 601): „et talem esse hominem et talem esse debere dicis“ ist nicht nur ebenso ungenau wie sonst oft, sondern geradezu falsch — denn ὁ δεῖνα heißt nie talis — und im Zusammenhange sinnlos. 2 Vgl. was Theodor v. Mopsueste den Apollinaristen entgegenhält, Swete II, 316, 12ff.: si pro sensu (d. h. zum νοῦς) domino Christo, qui est secundum carnem, deitas facta esset, sicut dicunt, quid sancti spiritus cooperatione ad haec (vgl. 318, 3—14) Christus indigebat? nec enim unigeniti deitas spiritu indigebat ad justificationem, spiritu indigebat ad vincendum diabolum, spiritu in-

zu behaupten, daß so der ursprüngliche Text gelautes haben müsse; es können Wörter ausgefallen sein, die den Sinn deutlicher erkennen ließen. Das aber glaube ich annehmen zu dürfen, daß der Text, meiner Deutung gemäß verstanden, ungefähr das zum Ausdruck bringt, was Malchion dem Sinne nach gesagt hat. — Erst jetzt, nachdem die Texte verständlich gemacht sind, kann gefragt werden, was sie über die Gedanken des PvS uns lehren. In bezug darauf, daß „Ἰησοῦς Χριστὸς“ μετέσχηκεν τῆς σοφίας (= τοῦ πνεύματος) sind weitere Bemerkungen unnötig. Was in bezug auf die darauf sich beziehenden verlorenen Ausführungen des PvS vielleicht vermutet werden kann, ist oben durch Hinweis auf Hebr. 9, 14 (vgl. 4, 12), Gal. 4, 4 und Rö. 8, 2f. schon angedeutet. Auch in bezug auf das μετεσχηκέναι τῆς σοφίας des λόγος ἁσαρκος sind wir auf Vermutungen angewiesen. Aber es fehlt doch für diese nicht ganz an einem Anhalt. Ich denke dabei an den Satz des Synodalbriefs von Ancyra: *Denn wenn der weise Gott nicht deshalb, weil er der Weisheit teilhaftig ist* (μετέχει σοφίας), *von uns als durch Zusammensetzung weise gedacht* (begrifflich erfaßt) *wird, sondern ohne Zusammensetzung selbst* (von sich aus) *weise ist, es dem Wesen nach ist, so wird auch nicht der Sohn, sofern (ἥ) er Weisheit ist* (d. i. infolge der μετέχεις σοφίας), *entsprechend gedacht; sondern, sofern er Weisheit ist, ist er ein „Wesen“ aus dem Wesen des Weisen, das Weisheit ist*“ (oben S. 147). Günstigstenfalls — doch bleibt dieser günstigste Fall eben nur eine denkbare Vermutung — ist dieser Satz in Anlehnung an gleiche oder ähnliche Ausführungen des Synodalbriefs von 268 formuliert und gestattete dann einen sicheren Rückschluß auf die Gedanken des PvS. Ähnliche Gedanken wie die in den zitierten Ausführungen des Synodalbriefs von Ancyra bekämpften, müssen aber auf jeden Fall bei PvS vorausgesetzt werden: denn wenn er den Geist Gottes σοφία nennt, so muß ihn oder die Überlieferung, der er folgte, dabei der Gedanke geleitet haben, daß Gott seinem Wesen nach Weisheit (οὐσία σοφός) ist. Damit ist für den Logos ὁμοούσιος, den ἐγέννησεν ὁ θεός, ein μετεσχηκέναι

digebat ad operandi miracula, spiritu indigebat, ut doceretur ea, quae decebat, peragere, spiritu indigebat, ut immaculatus adpareret.

τῆς σοφίας, eine μέθεξις σοφίας gegeben. Und wenn nun bei seinem ἐνεργεῖν die σοφία „in ihm“ ist, oder (nach der andern Erklärung von Fragm. 43), wenn sein ἐνεργεῖν auf den Menschen Jesus ein ἐνοικεῖν der σοφία in ihm zur Folge hat, so ist mit dem allen nicht nur das Maß von tatsächlicher Identität und begrifflicher Unterschiedenheit des λόγος und der σοφία (= πνεῦμα) gegeben, das in Tertullians ökonomischer Trinitätslehre vorliegt; es wird auch wahrscheinlich, daß das Wohnen des πνεῦμα ἄγιον in der Gemeinde auf ein Geben oder (Joh. 20, 12) ἐμφυσᾶν des erhöhten (und seit der Erhöhung mit dem Logos völliger vereinten) Herrn zurückgeht, d. h. daß P^vS, wie Tertullian und Marcell, ökonomisch trinitarisch (im Sinne einer „ökonomischen“ Entfaltung des einen Gottes) gedacht hat. Die Frage, ob dabei von P^vS deutlich das Einwohnen des Geistes in der Gemeinde von seinem Einwohnen in dem Menschen Jesus der Art nach unterschieden, also klar eine dritte Entwicklungsstufe der οἰκονομία, ein *tertius gradus divinitatis*, wie Tertullian sagt, abgegrenzt ist, bzw. — so kann man die Frage auch formulieren — ob das πνεῦμα in der Gemeinde wirklich so weit als „selbstwirkend“ gedacht ist, als 1. Kor. 12, 11 neben 12, 6 vorzustellen gestattet, kann man aufwerfen, aber nur mit Vermutungen beantworten, die ich nicht auskramen will. Hat P^vS wirklich ökonomisch-trinitarisch (im Sinne einer Wesensentfaltung des einen Gottes) gedacht (vgl. Nr. 5), so ist diese Frage zu bejahen, auch wenn wir über die Art, in der dies geschah, nichts Näheres aussagen können. Auch die Frage, ob P^vS, wie Marcell und die Abendländer, nach 1. Kor. 15, 28 eine gewisse schließliche „Zurückbildung“ der τριᾶς zur μονᾶς angenommen hat, läßt sich nur aufwerfen, aber mit unserm Material nicht beantworten. Doch ist es vielleicht nicht unangebracht, darauf hinzuweisen, daß die marcellische Form dieses Gedankens schon durch die Ratlosigkeit als sekundär sich erweist, die bei Marcell gegenüber der Frage hervortritt, was aus der σὰρξ Christi werde, wenn der Logos wieder in Gott ist, wie es am Anfang war. Wo die Vorstellung lebendig ist, mit der unser Irenaeus-Text schließt, die Vorstellung, daß dann die *sapientia dei, per quam plasma ejus conformatum et concorporatum filio* (d. i. dem erhöhten Herrn) *perficitur*, zu ihrem Ziele kommen wird, da ist das

Hinfallen der besondern Herrschaftsstellung des τῷ λόγῳ συναφθεῖς ἄνθρωπος ebenso selbstverständlich, wie die Frage unnötig ist, ob neben dem „ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πασι“ (15,28) von einem besonderen ἐνεργεῖν des göttlichen Logos und von einem besonderen Einwohnen seines „Geistes“ in den Erlösten noch geredet werden könne. Wenn man sich in das Denken jener Zeit hineinzusetzen versucht, erscheint m. E. die Verneinung dieser Frage ebenso unangebracht, wie ein Bestehen auf ihrer Bejahung, — vorausgesetzt, daß die *trinitas* wirklich im Sinne des ökonomisch-trinitarischen Monotheismus und nicht im Sinne einer tritheistisch gefärbten Lehre von τρεῖς ὑποστάσεις (ursprünglich = τρεῖς οὐσίαι) verstanden wird. PvS aber hat zweifellos, wenn er ökonomisch-trinitarisch dachte, einen ökonomisch-trinitarischen Monotheismus gelehrt.

5. Daß PvS eine ökonomische Trinitätslehre dieser Art vertreten hat, kann allein mit dem urkundlichen Material der Fragmente wahrscheinlich gemacht, aber nicht bewiesen werden. Aber dies Wahrscheinlichkeits-Ergebnis läßt sich vierfach durch anderweitige Zeugnisse erhärten. Der erste der Zeugen ist Epiphanius. Man mag freilich zunächst geneigt sein, es nicht hoch anzuschlagen, daß er in seinem Bericht über PvS neben Sabellius und Noët auch den Novatian als einen seiner Irrtumsgenossen bezeichnet (oben S. 161) und, wo er von seiner Lehre spricht, auch den Geist in die Diskussion hineinzieht: φάσκει θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἓνα θεόν, ἐν θεῷ δὲ αἰεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ (oben S. 162, 1). Denn Epiphanius hat geringe eigne Kenntnis von dem, was PvS lehrte, und über Novatians Trinitätslehre ist er zweifellos noch unvollkommener unterrichtet gewesen: er hat in *haer.* 59, wo er von den „Katharern“ spricht, die ἀπὸ Ναυάτου τινὸς herkommen¹, und die „katharischen“ Gedanken berücksichtigt, an andere, im engeren Sinne „dogmatische“ Ketzereien Novatians nicht von ferne gedacht. Aber, wenn er trotzdem Novatian in einem Atem mit PvS verurteilte², so weist das doch abermals darauf hin, daß er in seinen Mitteilungen über PvS von einer älteren Darstellung abhängig ist. Und auch das bestätigt sich, daß diese, wie oft schon hervorgehoben

¹ *haer.* 59, 1, 1, ed. Holl II, 363, 14.

² *haer.* 65, 1, Petav. 608 A.

ist (vgl. oben S. 161f., 205, 208), eine homoiusianische gewesen sein wird. Denn nur von antinicianischer Seite kann die Trinitätslehre der Novatianer, die auf Konstantins Veranlassung ihre Zustimmung zum Nicaenum ausdrücklich bezeugt hatten¹, als häretisch beurteilt worden sein; und soviel wir wissen (vgl. oben S. 63ff.), haben nicht schon die Eusebianer, sondern erst die Homoiusianer sich eingehender mit PvS beschäftigt. Geht aber die Nachricht, daß PvS „Vater, Sohn und Geist“ als den einen Gott bezeichnet und u. a. an Novatian einen Vorläufer gehabt habe, auf die mit den Akten der Synode von 268, wenigstens z. T., nicht unbekannten Homoiusianer zurück, so wird nicht geleugnet werden können, daß diese Nachricht, so parteiisch-unrichtig sie ist (denn PvS dachte nicht „sabellianisch“, noch hielt er Sohn und Geist für *ἀνύπαρκτοι*), die These zu stützen vermag, daß PvS ökonomisch-trinitarisch gedacht hat. — Noch beachtenswerter ist der zweite Zeuge, Leontius, weil dessen gute Kenntnis des urkundlichen Materials bekannt ist. Wenn er in *de sectis* nach einem Hinweis auf Sabellius, der als οὐκέτι τριάδα δοξάζων charakterisiert wird, von PvS im Unterschied von Sabellius sagt: οὐ τὸν αὐτὸν ἔλεγε πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἄγιον πνεῦμα, ἀλλὰ πατέρα μὲν ἔλεγε τὸν θεὸν τὸν πάντα δημιουργήσαντα, υἱὸν δὲ τὸν ἄνθρωπον τὸν ψιλόν, πνεῦμα δὲ τὴν ἐπιφοιτήσασαν χάριν τοῖς ἀποστόλοις (oben S. 85), so ist da freilich von ökonomischer Trinität nicht ausdrücklich die Rede, ja es ist wahrscheinlich, daß Leontius diese Konstruktion überhaupt nicht gekannt hat. Aber wer über die ökonomisch-trinitarische Anschauung unterrichtet ist², der kann sie durch das Referat des Leontius hindurch bei PvS wiedererkennen. — Das dritte Zeugnis ist ebenso wie das vierte, ein indirektes. Es ist jünger als das vierte, muß aber vor diesem besprochen werden, weil es für dessen Beurteilung von Bedeutung ist. Es ist die sog. *legatio Eugenii*, d. h. das Glaubensbekenntnis, das der von den Marcellianern in Ancyra noch zu Lebzeiten Marcells, um 371, nach Alexandria gesandte Diakon Eugenius dem Athanasius einreichte³. Das Schriftstück ist ein *libellus emendationis*, wie das unter diesem Titel bekannte Bekenntnis des

1 Socr. 1, 10, 1f.; Soz. 1, 22, 1. 2 Vgl. SBA 1902, 771—773; ABA 1909, 30—34. 3 MSG 18, 1301—1306; vgl. Bardenhewer III, 121; Zahn, Marcell, S. 90f.

Leporius¹, unterscheidet sich aber sehr zu seinem Nachteil von ihm durch seine innere Unwahrhaftigkeit. Denn während Leporius offen sagt, daß er die und die früher von ihm vertretenen Anschauungen aufgegeben habe und nun so und so denke, verhüllt die *legatio Eugenii*, daß sie von dem, was Marcell einst gelehrt hatte, sich entfernt. An den bösen Anhomöern, in deren Gesinnungsgemeinschaft kein Verständiger die homousianischen Marcellianer hineinziehen konnte, wird die — freilich in ihrer Weise auch von ihnen vertretene — Leugnung der Ewigkeit der τριάς verurteilt! Dann heißt es: καὶ τεθαρρήκαμεν ὅτι οὐδὲν ἐπέισακτον οὐδὲ κτίσμα ἐστὶν ἐν τῇ τριάδι, und: ὑπὲρ πλείονος γοῦν μαρτυρίας ἀναθεματίζομεν τοὺς φρονοῦντας καὶ λέγοντας· ἦν ποτε μόνος μὴ ὄντος υἱοῦ, καὶ ἦν ποτε δύος μὴ ὄντος τοῦ ἁγίου πνεύματος· ἀἰδῖον γὰρ . . . οἶδαμεν . . . τὴν ἁγίαν τριάδα². Ganz ähnlich wird nach Ausführungen über die Menschwerdung gesagt: ὑπὲρ πλείονος ἀσφαλείας ἀναλαμβάνοντες ταῦτα λέγομεν καὶ ἀναθεματίζομεν τοὺς λέγοντας καὶ φρονοῦντας ποτὲ τὸν πατέρα εἶναι χωρὶς τοῦ υἱοῦ καὶ ποτὲ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν χωρὶς τοῦ ἁγίου πνεύματος, πνεῦμα γὰρ θεοῦ ἐστὶ καὶ τελεία καὶ ἀἰδιός ἐστιν ἡ τριάς. Aber nach einem ἀναθεματίζομεν . . . τοὺς . . . λεγομένους Ἀνομοίους heißt es dann: καὶ σὺν αὐτοῖς τὴν τοῦ Σαμοσατέως καὶ Φωτεινοῦ παραφροσύνην καὶ τοὺς τὰ αὐτὰ φρονοῦντας αὐτοῖς, ὅτι μὴ λέγουσιν κτλ³. Die ungerechte, im ganzen in den Bahnen der homousianischen Beurteilung des PvS gehende Charakteristik des PvS und Photin, die dann folgt, ist hier gleichgiltig. Das Angeführte genügt, um die Annahme zu rechtfertigen, daß PvS und Photin hier verurteilt sind, weil sie, wie Marcell (von dem man es nicht sagen will), so gedacht hatten, wie die zurückgewiesenen Behauptungen es zum Ausdruck bringen. Dann aber liegt hier ein deutliches Zeugnis dafür vor, daß PvS ökonomisch-trinitarisch lehrte. — Die zitierten Ausführungen des Bekenntnisses des Eugenius stehen offenbar in Beziehung zu der bekannten, nicht lange nachher von Gregor v. Nyssa in seiner *vita Gregorii Thaumaturgi* mitgeteilten, aber auch für sich allein mehrfach überlieferten

1 Mansi IV, 519—27; vgl. meine DG⁴, 288. 2 c. 3, MSG 18, 1304 CD. 3 c. 4, 1305 B.

Glaubensformel des Thaumaturgen¹. Schon das, was diese Glaubensformel über die einzelnen Hypostasen der Trinität sagt, hat Parallelen, wenn auch keine engen, in den Ausführungen des Eugenius²; vornehmlich aber ist ihr Schluß dem, was die *legatio Eugenii* in den oben gesperrt gedruckten Worten bietet, dem Sinne und z. T. auch den Worten nach eng verwandt. Ich zitierte diesen Schluß in der Form, in der er in den *Sacra Parallela* sich findet: *τριὰς τελεία, δόξη καὶ ἀιδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι οὔτε ἐπέσακτον, ὥς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπείσελθόν· οὔτε γὰρ ἐνέλειπέ ποτε υἱὸς πατρὶ οὔτε υἱῷ τὸ πνεῦμα, οὔτε αὖξεται μονὰς εἰς δυάδα οὐδὲ δυὰς εἰς τριάδα, ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ ἀγία τριάς αἰεί³. Die zumeist unbedeutenden Abweichungen dieses Textes von dem, den Caspari rekonstruierte, waren diesem, abgesehen von dem ἐνέλειπε (Caspari: ἐνέλιπε), als *variae lectiones* bekannt⁴. Die*

1 vita Greg., MSG 46, 913; kritische Ausgabe von C. P. Caspari IV, 10—15 (griechisch) nebst einer syrischen Übersetzung, die das Bekenntnis mit dem Anfang der *κατὰ μέρος πίστις* verbindet und das Ganze dem Gregor v. Nazianz zuschreibt (S. 8—10), und zwei lateinischen, der Rufins (S. 15f.; vgl. jetzt Mommsens Ausgabe der h. e. bei Eusebius ed. Schwartz II, 955, 31ff.) und einer anderen aus einer Hs des Pseudoisidor (S. 16f.). Casparis Text ist abgedruckt bei Hahn, Bibliothek der Symbole³, 1897, S. 253—255. Vielfachen älteren und neueren Anzweiflungen gegenüber hat Caspari (a. a. O. 27—64) die Echtheit des Bekenntnisses zu erweisen gesucht, die *legatio Eugenii* dabei aber nicht erwähnt. Von den separat überlieferten oder bei Späteren zitierten Texten (vgl. Caspari S. 5, Anm. 10 und S. 34f., Anm. 2) vermutet Caspari (S. 13, Anm. 28), daß sie „wohl unmittelbar oder mittelbar“ aus der vita des Nysseners stammen.

2 Vgl. bei Eugenius: *τὸν λόγον εἶναι υἱὸν σοφίαν δύναμιν τοῦ πατρὸς* (1304 A) und: *πατέρα ἀίδιον υἱοῦ ἀϊδίου ὄντος καὶ ὑψεστῶτος* (1304 B) und: *ζῶντα λόγον εἶναι καὶ ἐνεργῇ* (1305 B) mit den Aussagen über den Vater und den Sohn bei Gregor. Und wenn es c. 3 (1304 C) von dem Geiste heißt: *πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐστίν· οὐχ ἀγιαζόμενον, ἀλλ' ἐν αὐτῷ πάντων τῶν ἁγίων ἀγιαζομένων* (. . . .), so ließe sich die Lücke, die hier m. E. angenommen werden muß, durch das „*πηγὴ ἀγία*“ (oder *πηγὴ ἀγιότητος*, Caspari S. 13, Anm. 23) des Bekenntnisses Gregors sachentsprechend ausfüllen.

3 Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den *Sacra Parallela*, ed. K. Holl, TU 20, 2, 1899, S. 157f., Nr. 402.

4 Vgl. Caspari S. 15, Anm. 38: *οὔτε υἱῷ τὸ πνεῦμα* (Z. 5) und: *οὔτε αὖξεται* (eine Hs, ebenso wie eine der drei von Holl benutzten: *ἡδῆθη*) *μονὰς—τριάδα* (Z. 5), S. 15, Anm. 40; *ἀγία τριάς* (Z. 6).

bedeutsamste von ihnen, das *Plus*: οὐτε αὔξεται μὴδὲ εἰς δυνάδα οὐδὲ δυνάς εἰς τριάδα, das ihm Mitteilungen über den *cod. Coisl.* 276 (die älteste der von Holl benutzten Parallelenhandschriften), ein *cod. Taurin.* (saec. XVI), der Text bei Nicetas Akominatus (Choniates, † ca. 1200) und die syrische Übersetzung boten, hielt Caspari für einen „Zusatz“, weil die Ausgaben der *vita Gregorii*, die meisten der separaten griechischen Texte und die beiden alten lateinischen Übersetzungen (die in Rufins Kirchengeschichte und die in einer Hs Pseudoisidors) diese Worte nicht haben. Die Frage, ob diese Beurteilung des interessanten Satztheiles richtig ist, kann m. E., ehe nicht eine kritische Ausgabe der *vita* vorliegt, und solange man nicht weiß, ob die separat überlieferten Texte wirklich unmittelbar oder mittelbar aus ihr stammen, allein auf Grund der handschriftlichen Überlieferung nicht entschieden werden. Das Fehlen der Worte in den beiden lateinischen Texten ist sehr gewichtig; aber es kann in den von ihnen übersetzten griechischen Texten des Abendlandes als dogmatisch begründete Auslassung verstanden werden; denn im Abendlande entsprach die Annahme eines πλατύνεσθαι der göttlichen μὴδὲ zur τριάς bis ca. 350 verbreitetster Tradition. Und wer kann zur Zeit sagen, aus welcher Gegend letztlich die anderen uns erhaltenen separaten Texte stammen, welche die Worte gleichfalls nicht bieten! Das Zusammenstimmen der Parallelen-Überlieferung mit der syrischen Übersetzung hebt das negative Zeugnis der lateinischen Texte vielleicht völlig auf. Jedenfalls scheint mir die Textkritik nicht imstande zu sein, die beiden gewichtigen anderweitigen Gründe, die für die Echtheit des Satztheiles sprechen, beiseite zu schieben. Den ersten dieser Gründe liefert die *legatio Eugenii*. Der Ancyraner und Marcellianer Eugenius wird — ja darf man nicht sagen: „muß“? — als solcher die in Kappadozien damals nach Gregor v. Nyssa kirchlich gebrauchte und sehr hoch geschätzte Glaubensformel des Thaumaturgen gekannt haben. Er konnte sie nicht wörtlich zitieren; denn sein Bekenntnis ist erst in Alexandria aufgesetzt worden¹. Ist dann aber nicht sein Reden von der μὴδὲ und δυνάς ein Beweis dafür, daß die Glaubensformel Gregors, die er in ungefährrer Erinnerung hatte, damals den in Rede stehenden

¹ c. 1, 1301 A.

Satzteil bot? Der zweite Grund schiebt auch die Annahme zurück, daß der Text, den Eugenius kannte, einer antimarcellischen Erweiterung der Formel seine Gestalt verdankte. Denn dieser zweite Grund ergibt sich aus einer sachlichen Würdigung der Schlußworte: ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ ἀγία τριάς ἀεί. Die diesem Schluß in dem Casparischen Texte vorausgehenden negativen Aussagen können, wie die Hinweise der *legatio Eugenii* auf die Anhomöer anschaulich lehren, als Antithesen gegen Gedanken verstanden werden, wie sie — ganz gewiß nicht als der einzige in seiner Zeit — Dionysius v. Alexandrien vertrat. Aber können auch die Schlußworte ἀλλ' ἄτρεπτος κτλ so gedeutet werden? Wenn der αὐτόθεος den Logos-Sohn so „schafft“, daß das ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν für ihn gilt, und wenn dann der πρὸ αἰώνων so „gezeugte“ (d. i. geschaffene) Sohn als erstes seiner κτίσματα den Geist schafft, sodaß abermals, für den Geist, das ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν seine Wahrheit hat, so sind zwar alle negativen Sätze im Schluß der Bekenntnisformel Gregors von dem οὔτε οὖν κτιστόν τι an bis zu dem οὔτε υἱὸ τὸ πνεῦμα als Gegenthesen zu solchem Denken begreiflich. Aber schließen diese Gedanken von zwei weiteren οὐσίαι (oder ὑποστάσεις), die dem αὐτόθεος zur Seite treten, ein *Verwandeltwerden* oder *Verändertwerden* der τριάς ein? Diese Antithese setzt die These einer sich wandelnden göttlichen οὐσία voraus. Das οὔτε αὖξεται μόνας εἰς δυάδα οὐδὲ δυάς εἰς τριάδα ist also vor dem ἀλλ' ἄτρεπτος κτλ unentbehrlich und muß deshalb ursprünglich sein. — Daß nun dieser ursprüngliche Text wirklich auf Gregorius Thaumaturgus zurückgeht, ist zwar keine über alle Zweifel erhabene sichere Tatsache. Doch nach Casparis gelehrten Ausführungen darf man dieser Annahme vor allen andern als der bestbegründeten den Vorzug geben¹. Dann aber wird man die von Caspari geäußerte Vermutung, daß diese Glaubensformel des bei dem Vorgehen gegen PvS mitbeteiligten Thaumaturgen mitbedingt gewesen sei durch den Gegensatz zur Lehrweise des PvS — Caspari dachte das Bekenntnis daher in der Zeit zwischen 260 (264 würde ich vorziehen) und 270 entstanden —, durch

¹ Vgl. Caspari S. 13f., Anm. 28 u. S. 25—63; vgl. auch Kattenbusch, Das apostolische Symbol I, 1894, 338—341 und Harnack, DG I⁴, 793f., Anm. 1 u. LG II, 2, S. 99.

das eigenartige Verhältnis der Formel zur *legatio Eugenii* und durch deren Zweckbestimmung in so hohem Maße empfohlen, daß man Schlußfolgerungen aus ihr ziehen kann. Und wohin anders können diese führen als zu der Annahme, daß PvS, auf den die ersten Schlußantithesen des Bekenntnisses nicht passen, bei den späteren berücksichtigt ist, d. h. daß er ein *αἰξηθῆναι* der göttlichen *μονὰς* zur *δυάς*, der *δυάς* zur *τριάς* behauptet hat.

Nach allem dem wird man es für sicher halten dürfen, daß PvS eine ökonomische Trinitätslehre ähnlicher Art, wie Marcell und Tertullian, vertreten hat.

§ 17. Die Christologie des Paul von Samosata.

1. Die Christologie des PvS bedarf nicht nur um ihrer selbst willen der Untersuchung. Ihre Untersuchung liefert auch eine notwendige Ergänzung zu dem vorigen Paragraphen. Die Trinitätslehre des PvS ist nämlich mit der Feststellung ihres ökonomischen — genauer: metaphysisch-ökonomischen — Charakters noch nicht ausreichend gekennzeichnet. Denn die metaphysisch-ökonomische Trinitätslehre — und diese metaphysische (eine Wesens-Entfaltung des einen Gottes behauptende) Form ist im Folgenden stets gemeint — kann, wie bei Tertullian einerseits, bei Marcell andererseits ersichtlich ist, verschiedene Färbung tragen. — Reinlich durchgeführt, stand diese ökonomische Trinitätslehre mitten inne zwischen dem Monarchianismus und der pluralistischen Gotteslehre; aber sie konnte sowohl dem Gegensatze auf der einen, wie dem auf der andern Seite in verschiedenem Maße sich nähern. Ob und inwieweit dies der Fall war, ist oft deutlicher, als in der Gotteslehre, an der Christologie erkennbar. Bei Tertullian ist die Beeinflussung der ökonomisch-trinitarischen Anschauung durch die pluralistische Logoslehre der Apologeten freilich schon in der Gotteslehre hinreichend deutlich erkennbar in dem Gedankengefüge, an das oben in § 16, 2b (S. 212) erinnert ist. Die Christologie gibt bei ihm mehr nur eine Bestätigung des an der Gotteslehre Erkennbaren, als eine nötige Ergänzung. Die an Tertullians Christologie allbekannte scharfe Auseinanderhaltung nicht nur der *duae naturae* mit ihren *distincta documenta*,

sondern auch des „*homo*“ und des „*deus*“ in Christo paßt zu reinlich durchgeführten ökonomisch-trinitarischen Gedanken; denn die für diese unaufgebbare Untrennbarkeit Gottes von seinem Logos macht es unmöglich, den Logos einfach als das Subjekt des geschichtlichen Lebens Jesu zu denken. Doch es ist schon oben (S. 212) darauf hingewiesen, daß bei Tertullian auch starke Ansätze zu einer anderen Betrachtung sich finden: *descendit filius; natus, passus, mortuus est*; und diese Betrachtung entspricht den pluralistischen Einflüssen, die in der Gotteslehre Tertullians hervortreten. Denn daß nicht monarchianisch-modalistische („patripassianische“), sondern apologetisch-pluralistische Einflüsse dies gelegentliche Zurücktreten der Zweinaturenlehre bedingen, zeigt sich in der Neigung Tertullians, das *filius passus, mortuus est* usw. daraus zu erklären, daß der „Sohn“ an der göttlichen Majestät nicht in dem gleichen Maße Anteil hat wie der Vater: *pater invisibilis pro plenitudine majestatis, visibilis filius pro modulo derivationis*¹, *fluvii injuria non pertinebit ad fontem*². Eine Ergänzung dessen, was die Gotteslehre erkennen läßt, bietet freilich auch bei Tertullian die Christologie insofern, als hier der Ton anders verteilt ist, als in der Gotteslehre: die monotheistisch-dyophysitische Betrachtung hat hier infolge des Gegensatzes zu den Patripassianern den stärkeren Ton. Das lehrt, daß man die in § 16, 2c (S. 212ff.) nachgewiesene Gedankenreihe nicht nur als Unterströmung in Tertullians Denken ansehen kann. Aber davon abgesehen, hat bei Tertullian die Christologie für das Verständnis seiner Trinitätslehre in der Tat nur bestätigende Bedeutung: die pluralistische Beeinflussung der ökonomisch-trinitarischen Anschauung zeigt sich, wenn auch nicht so stark, auch in seiner Christologie, in Ansätzen zu monophysitischer Betrachtung (*fluvii injuria*). — Bei Marcell liegen die Dinge anders. Seine Gotteslehre zeigt reinlich ökonomisch-trinitarische Ausprägung. Und vollends ist der Gedanke an pluralistische Einflüsse bei ihm, wie es scheint, ausgeschlossen.

1 adv. Prax. 14, 250, 22ff. 2 ib. 29, 286, 17; vgl. das ganze Kapitel. Auch das ist beachtenswert, daß Tertullian von einem Übergeben der Herrschaft in bezug auf den Logos redet. Der ist ja der „Sohn“. Tertullian kennt eben deshalb solche Übergabe nur „a primordio“ (adv. Prax. 16, 256, 11).

Nur gegensätzlich steht er dem Pluralismus gegenüber: er polemisiert ausdrücklich gegen das δύο θεοί¹, gegen die τρεῖς υποστάσεις², die υποστάσεις διηρημέναι³, die δύο διαιρούμενα πρόσωπα des Asterius⁴, gegen das Reden von einem δεύτερος, ἕτερος oder νεώτερος θεός⁵ und gegen die Annahme eines γεννητός neben dem ἀγέννητος⁶. Aber in der Christologie zeigen sich auch bei ihm fremdartige, d. h. mit der ökonomisch-trinitarischen Anschauung nicht recht verträgliche Einflüsse. Zwar weiß auch er in dem geschichtlichen Christus zwischen dem Logos und dem τῷ λόγῳ ἐνωθεὶς ἄνθρωπος⁷, dem ἀγαπηθεὶς ὑπὸ θεοῦ ἄνθρωπος, den Gott τῷ ἑαυτοῦ συνῆψεν λόγῳ⁸ mehrfach wohl zu unterscheiden: der ἄνθρωπος ist διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν (d. i. τὸν λόγον) κοινωνίαν θέσει υἱὸς geworden⁹, seit der Himmelfahrt σύνθρονος ἐν οὐρανοῖς τῷ θεῷ¹⁰; seine βασιλεία hat vor 400 Jahren ihren Anfang genommen¹¹ und wird dereinst ihr Ende finden (1. Kor. 15, 28)¹². Doch zumeist redet Marcell von einem σάρκα ἀνεληφέναι seitens des Logos¹³, sodaß dieser als das Subjekt in dem geschichtlichen Christus erscheint; ja, Marcell hat schreiben können, Psalm 110, 3 (ἐκ γαστρὸς ἐγέννησά σε) sei von David gesagt περὶ τοῦ διὰ τῆς παρθένου γεννηθέντος σὺν τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ λόγου¹⁴. Und in bezug auf den Sohnesbegriff ist seine Stellung gebrochener gewesen, als zumeist angenommen wird. Freilich sagt er, daß für den Präexistenten nur die Bezeichnung „λόγος“ ganz zutreffend sei¹⁵; und das bloße „ὁ υἱός“ so zu verwenden, hat er ausdrücklich für ungehörig erklärt, weil es nach Analogie menschlicher Verhältnisse verstanden werden könnte¹⁶. Es ist auch wohl anzunehmen, daß er in dem Ganzen seiner Hauptschrift häufiger, als die Fragmente es vermuten lassen — denn sie geben nur ein Beispiel dafür¹⁷ —, das υἱὸς θεοῦ von dem geschichtlichen (und erhöhten) Jesus Christus so gebraucht hat, daß der Begriff als diesem (nicht dem Präexistenten) zukommend er-

1 fr. 76, 201, 13. 2 69, 198, 15. 3 74, 199, 27. 4 67, 198, 7. 5 40, 191, 30; 58, 195, 12—15. 6 32, 190, 8. 7 42, 192, 8; 109, 208, 25. 8 1, 185, 10. 9 41, 192, 2f. 10 110, 208, 30. 11 115, 209, 23. 12 41, 192, 4f.; 116, 209, 32ff. 13 Vgl. Klostermann S. 248 s. v. ἀναλαμβάνω. 14 31, 190, 3. 15 fr. 42. 43. 48. 49, S. 192f. 16 36. 190, 33; vgl. 63, 197. 1f., oben S. 209, Anm. 5. 17 fr. 73 u. 74, S. 199, 14. 18f.

schien¹. Aber er hat doch nicht nur „zugegeben, daß man mit der vorzeitlichen Zeugung einen zulässigen Sinn verbinden könnte“²; er hat auch nicht nur mit dem Nicaenum die Anwendung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten auch seinerseits angenommen oder nur gegenüber Julius von Rom dementsprechend geredet³. Er hat vielmehr in den Fragmenten an zwei Stellen, wo er weder auf das Nicaenum, noch auf einen Gönner, wie Julius von Rom, Rücksicht zu nehmen hatte, den Logos als den Sohn Gottes bezeichnet⁴, und sein Wertlegen auf die verschiedene Bezogenheit der Begriffe *μονογενής* und *πρωτότοκος*⁵ zeigt, daß die Anwendung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten in seinem eigensten Denken verankert war. Hat Marcell trotz seines Gegensatzes zum Pluralismus Einflüsse von dieser Seite erfahren? Auch wenn man Marcell als Theologen zu überschätzen sich hütet — wir nehmen auch die kleineren unter den kirchlichen Schriftstellern leicht zu hoch!⁶ —, wird man das anzunehmen, berechtigte Scheu empfinden. In der Tat wird man die Anwendung des Sohnesbegriffs auch auf den Präexistenten bei Marcell (wie zum Teil auch bei Tertullian) vielmehr einem Einflusse der Gemeindeorthodoxie, als dem der pluralistischen Logoslehre zuschreiben müssen. Auch die Neigung Marcells, im Zusammenhange mit dem Gedanken der Menschwerdung des Logos⁷, seinem *σάρκα ἀναλαμβάνειν*⁸, den Logos als das Subjekt des geschichtlichen Lebens Jesu anzusehen, läßt sich durch solche Einflüsse erklären. Aber diese Erklärung schiebt das Rätsel

1 Das muß man aus der Polemik der oratio IV c. Ar. schließen (vgl. c. 15 ff., MSG 26, 488 ff.), wenn man nicht annehmen will, daß der Verf. weniger Marcell als PvS im Auge gehabt hat (vgl. oben S. 159, Anm. 3). Aber das — freilich vom Verf. nicht abgelehnte — *μονὰς θεότητος ἀδιαίρετος* (1, 468 B; vgl. Marcell fr. 67, 198, 2), das bekämpfte *ποτὲ ἐν θεῷ ἡσυχία ἦν* (12, 484 A; vgl. Marcell fr. 103, 207, 25) und die *μονὰς πλατυνθεῖσα* (13, 484 C; vgl. Marcell fr. 67, 197, 32 und 198, 2) widersraten solche Annahme, falls man nicht nach Leontius (oben S. 78) zu behaupten wagt, daß PvS ähnlich geredet habe, wie Marcell an den angeführten Stellen. 2 Zahn, Marcell, S. 134 f., in bezug auf fr. 36, 190, 29 ff. 3 129, 215, 4 f.: *εἰς θεὸς καὶ ὁ τοῦτου μονογενὴς υἱὸς λόγος*; vgl. Z. 8. 4 20, 188, 19: *διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀληθῶς υἱὸν αὐτοῦ, τὸν λόγον, κοινωνίαν*, und 64, 197, 3 f. 5 3, 186, 9 f. 6 M. war Traditionalist, kein „kühner Neuerer“ (Harnack, Grundriß⁶, S. 222, Anm. 1). 7 6, 186, 16: *ἐνανθρώπησις*. 8 Vgl. S. 238 bei Anm. 13.

nur zurück. Woher stammt in der Gemeindeorthodoxie diese Auffassung des „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“? Sie stammt m. E. letztlich aus dem religiös-modalistischen Denken und aus der Sympathie, die deshalb der Modalismus stets bei den *simplices* gehabt hat¹. Diese Einflüsse sind es, die der ökonomisch-trinitarischen Anschauung bei Marcell ihre Besonderheit gegeben haben. Der Logos ist für ihn auch in dem geschichtlichen Christus so eins mit dem Vater, daß die ὀφθαλμοὶ νοητοὶ den Vater in ihm sehen können (Joh. 14, 9)²; der geschichtliche Christus ist ihm das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes³; und die in modalistischen Kreisen beliebte Baruchstelle (3, 37) — οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν . . . μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανέστραψεν — zeigt ihm, wie über den σωτὴρ zu denken ist⁴. Bei Tertullian trägt die ökonomisch-trinitarische Anschauung eine pluralistische, bei Marcell eine modalistisch-monarchianische Färbung. Wie steht es in dieser Hinsicht bei PvS? Diese Frage, die seine Gotteslehre, wenigstens soweit sie uns erkennbar ist, offen läßt — Maxentius (oben S. 74) hielt die Trinitätslehre des PvS für monarchianisch —, findet, wie bei Marcell, eine Antwort, wenn man seine Christologie ins Auge faßt.

2. Zeigt schon die Tatsache, daß PvS das Göttliche in Christus zumeist als die σοφία (= πνεῦμα) bezeichnet hat (oben S. 219ff.), Einflüsse von dynamistisch-monarchianischer

1 Vgl. A. v. Harnack, SBA 1923, S. 55f. 2 74, 200, 8–14. 3 94, S. 205. Daß mit dieser schönen Stelle, die in der προσγενομένη τῷ λόγῳ σὰρξ das Mittel dazu sieht, ἵνα διὰ τοῦ ὁρατοῦ καὶ τὸ ἀόρατον φαίνεται, die in der vorigen Anmerkung zitierte nicht völlig im Einklang steht — denn in fr. 74 tritt der Mensch Jesus hinter dem Logos mehr zurück, nicht die Augen des Fleisches, sondern nur die ὀφθαλμοὶ νοητοὶ sehen den ἀόρατος λόγος —, gehört zu den nicht wenigen Unebenheiten in der Theologie Marcells. In fr. 74 hat die Entrüstung über des Asterius Erklärung von Joh. 10, 30 dem Marcell die Augen getrübt, ja in dem Maße getrübt, daß er die von Asterius behauptete ἐν ᾧ πᾶσιν συμφωνία des geschichtlichen Christus mit Gott in Abrede zu stellen wagt. Aber diese Entgleisung beweist nur, wieviel dem Marcell an der Wesensgemeinschaft zwischen Christus und Gott gelegen war. 4 79, S. 202. Daß auch Euseb gelegentlich diese Baruchstelle hat zitieren können (dem. ev. 6, 19, ed. Heikel 284, 30ff.) widerspricht der obigen Verwertung ihrer Benutzung durch Marcell nicht. Denn Euseb verrät eher Unbehagen als Freude bei diesem Zitat. Und Origenes hat die Stelle, soviel ich sehe, nie angeführt.

Seite? Diese Vermutung muß zunächst zurückgewiesen werden. Sie ist nicht nur deshalb falsch, weil bei PvS bis zur Ausgießung des Geistes λόγος und σοφία nur begrifflich auseinanderzuhalten sind (vgl. oben § 16, 4, insonderheit S. 220 u. 229). Es spricht auch das gegen sie, daß die Bezeichnung des Göttlichen in Christus als πνεῦμα älteste, auch bei entschiedensten Gegnern monarchianischen Denkens sich zeigende Tradition für sich hat. Denn, um vom NT zu schweigen, nicht nur Hermas hat, wie allgemein anerkannt ist, als das Göttliche in Christus das πνεῦμα angesehen; auch von Ignatius¹, von Barnabas² und vom II. Clemens³ ist dasselbe mit Sicherheit anzunehmen. Und Celsus hat die christliche Lehre von der „Herabkunft Gottes auf Erden“, wie er einmal sagt⁴, an anderer Stelle⁵ so wiedergegeben: ἐπειδὴ μέγας ἐστὶ καὶ δυσθεώρητος ὁ θεός, πνεῦμα ἴδιον ἐμβαλὼν εἰς σῶμα ἡμῖν ὅμοιον δεῦρο κατέπεμψεν, ὥς ἂν δυνηθεῖν ἡμεῖς ἀκοῦσαι παρ’ αὐτοῦ καὶ μαθεῖν. Daß diese Terminologie bei Tertullian unendlich oft sich zeigt, selbst in der antimonarchianischen Schrift *adv. Praxeam*, ist längst nachgewiesen⁶. Sie findet sich besonders deutlich auch bei Irenaeus⁷ und wirkt im Abendlande im Zu-

1 Vgl. Eph. 7, 2; Smyrn. 3, 3. 2 7, 3: σκεῦος τοῦ πνεύματος, vgl. 11, 9. 3 c. 14, 2—4; vgl. 9, 5: ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ. 4 Orig. c. Cels. 4, 5, I, 277, 18f.: αὐτὸς κάτεισι πρὸς ἀνθρώπους ὁ θεός. 5 ib. 6, 69, II, 139, 1—3. 6 Vgl. (doch ist das wahrlich nicht der erste Hinweis auf die Sache) Macholz (oben S. 222, Anm. 1) S. 35—57. 7 Vgl. die von mir SBA 1902, S. 776f. unter einem andern Gesichtspunkt zusammengestellten Stellen, insonderheit, bzw. außerdem, 4, 31, 2, II, 253: spiritus dei, per quem facta sunt omnia, commixtus et unitus est carni, hoc est plasmati suo; 5, 1, 2, II, 315: ὁ ἦν ἐπ’ ἀληθείας ἔμεινε, πνεῦμα θεοῦ; 5, 20, 2, II, 380: (dominus) adunans hominem spiritui et spiritum collocans in homine, ipse caput spiritus factus est et spiritum dans esse hominis caput; 4, 38, 1, II, 293: ἵνα ὥς ὑπὸ μασθοῦ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τραφέντες καὶ διὰ τῆς τοιαύτης γαλακτουργίας ἐθισθέντες τρώγειν καὶ πίνειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸν τῆς ἀθανασίας ἄρτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς, ἐν ἡμῖν αὐτοῖς κατασχεῖν δυνηθῶμεν; 4, 2, 2, II, 214: ut in carne domini nostri occurrat paterna lux et a carne ejus rutila veniat in nos; 5, 9, 3, II, 343: ubi spiritus patris, ibi homo vivens . . . , caro a spiritu possessa, oblita quidem sui, qualitatem autem spiritus assumens, conformis facta verbo dei; Epideixis 97, TU 31, 1, S. 51 unter Anknüpfung an Bar. 3, 29—4, 1: So hat er den Geist Gottes, des Vaters, mit dem Geschöpfe Gottes vermischt und vermengt; 71, S. 40

sammenhänge mit der ökonomisch-trinitarischen Anschauung lange nach¹. Da PvS gleichfalls ökonomisch-trinitarisch dachte, ist auch bei ihm in der Bezeichnung des Göttlichen in Christus als σοφία (= πνεῦμα) an sich noch kein Hinneigen zum dynamistischen Monarchianismus zu sehen. Es kommt darauf an, wie er sich das Verhältnis des Göttlichen zu dem Menschlichen dachte.

3. Diese Frage ist mit dem Hinweise auf die längst in die dogmengeschichtliche Überlieferung übergegangene Tatsache, daß PvS nach Ausweis mehrerer Fragmente das Göttliche in Christus (σοφία, λόγος, bzw. λόγος καὶ σοφία) und den Menschen, den Maria gebar, scharf unterschied, noch nicht erledigt. Entscheidend ist, wie ein Rückblick auf Tertullian und Marcell (vgl. Nr. 1) zeigt, ob er stets „dyophysitisch“ sich geäußert hat, oder ob auch er unter pluralistischen oder monarchianischen Einflüssen gelegentlich anders geredet, bzw. ob er als das Subjekt des geschichtlichen Lebens Jesu den Logos — oder den Menschen Jesus angesehen hat. Ist es trotz der Dürftigkeit unserer Quellen möglich, diese Frage zu beantworten? Ich glaube: ja. — Man muß von dem Sohnesbegriff ausgehen, wenn eine Antwort gefunden werden soll. Daß *der Sohn Gottes Jesus Christus ist, der welcher litt, der Backenstrieche und Schläge erduldet, der begraben ward und niederfuhr ins Totenreich, der auferstand aus dem Totenreich*, sieht PvS mit Recht als *communis opinio* an². Aber eben deshalb

in Anknüpfung an Thren. 4, 20 (vgl. Tertull. adv. Marc. 3, 6, S. 385, 1): Daß Christus, Geist Gottes seiend, leidensfähiger Mensch werden sollte, das deutet diese Schrift an usw.; vgl. die Verwendung von Röm. 1, 3f. ebenda 30, S. 18. — 1 Vgl. ABA 1909, S. 30—33. 2 fr. 34b (oben S. 90f.). Nur so, d. h. als Hinweis auf die communis opinio, kann ich das φησι γάρ, das von 34a zu 34b überleitet, verstehen (vgl. 1. Kor. 6, 16; Hebr. 8, 5 und den im Profangriechisch nicht seltenen Gebrauch des „φησι“ im Sinne von „es heißt ja“). Martin (Pitra, Anal. IV, 424, Nr. VIII) schiebt ohne alles Recht — denn die Disputierenden haben nicht in der dritten Person voneinander gesprochen — hinter dem „dixit“ ein „Malchion“ ein (wie in der drittletzten Zeile ein „ait“). Stammte das Fragment aus dem Synodalbriefe, so ließe sich das φησι γάρ nach dem φησι in 16a und 19a als Einführung eines in das Zitat eingefügten zweiten Zitats auffassen; und ich habe lange Zeit mit dieser Möglichkeit, bei der auch das Lemma in der Form „Aus dem, was er gegen Malchion sagte,“ auf den Synodalbrief zurückzuführen

hat er, anders als Tertullian und konsequenter als Marcell, die Beziehung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten rundweg abgelehnt (vgl. oben S. 209). Wer war ihm denn „der Sohn“? Der Verfasser der *oratio IV c. Arianos* unterscheidet bei denen, welche die Beziehung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten verwerfen, drei verschiedene Formen der Auffassung: οἱ μὲν γὰρ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέλαβεν ὁ σωτήρ, αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσιν· οἱ δὲ τὸ συναμφότερον, τὸν τε ἄνθρωπον καὶ τὸν λόγον, υἱὸν τότε γεγενῆσθαι, ὅτε συνήφθησαν· ἄλλοι δὲ εἰσιν οἱ λέγοντες αὐτὸν τὸν λόγον· τότε υἱὸν γεγενῆσθαι, ὅτε ἐνηνθρώπησεν, »ἀπὸ γὰρ λόγου«, φασί, »γέγονεν υἱὸς οὐκ ὦν πρότερον υἱὸς ἀλλὰ λόγος μόνον«¹. Welche dieser in der Tat die Möglichkeiten erschöpfenden Auffassungen vertrat PvS? Jedenfalls nicht die dritte. Denn daß für ihn der Logos nicht der war, *welcher litt, Backenstreiche und Schläge erduldet*, beweist Malchions ganze Polemik², und in einem Fragment sagt PvS ausdrücklich: Μαρία τὸν λόγον οὐκ ἔτεκε³. Aber auch die erste Auffassung war nicht die seine. Er sagte in der Disputation: *Jesus Christus, er, der von der Maria (ὁ ἐκ Μαρίας), war, verbunden (συναφθεῖς) mit der Weisheit (σοφία), einer, mit ihr und durch sie „Sohn“ und „Christus“ . . . ; denn man darf jenen, der vor den Weltaltern (ist) (τὸν πρὸ αἰώνων), nicht trennen von diesem, der am Ende der Tage (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν, Hebr. 1, 1) geboren wurde; denn ich scheue mich, zwei Söhne zu behaupten, ich scheue mich, zwei Christi zu behaupten*⁴. Das ist die zweite der Auffassungen, die der Verfasser der *or. IV c. Arianos* nennt. Das Subjekt des geschichtlichen Lebens Jesu ist also nach PvS weder der Logos (bzw. die σοφία), noch der ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας als solcher gewesen, sondern der ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας συναφθεῖς τῇ σοφίᾳ.

4. Und welcher Art war nun diese συνάφεια? Der Terminus allein entscheidet nichts. Nicht nur Tertullian braucht ihn

wäre, gerechnet. Doch habe ich diese Annahme aus den oben S. 124f. in bezug auf die Einordnung der Fragmente 22, 24 und 15 geltend gemachten Gründen aufgegeben. Faßt man demgemäß das ganze Fragm. 34 als eine zusammengehörige Disputationsäußerung des PvS, so bleibt für das „φησὶ γάρ“ m. E. keine andre Erklärung über als die vorgeschlagene. Und sie paßt durchaus in den Zusammenhang.

1 c. 15, MSG 26, 488 C. 2 Vgl. z. B. fr. 21 (S. 80) und 32 (S. 90).
3 5 (S. 70) = 13d (S. 77). 4 fr. 34a und c (S. 90f.).

(*conjunctio*) ebenso, wie Marcell, Eustathius und die späteren Antiochener. Auch die Synodalen, die PvS verurteilten, verwenden ihn¹; und noch im 4. Jahrhundert war sein Gebrauch nicht auf die antiochenische Schule beschränkt. Das Verständnis der συνάφεια trennte PvS und seine Gegner. Diese verstanden sie im Sinne einer ἔνωσις οὐσιώδης, PvS aber wies das entschieden zurück. Diese seine Negation muß nun zunächst ins Auge gefaßt werden. — Sie zeigt sich nicht nur in seinem wiederholten Widerspruch gegen die von Malchion ihm entgegengebrachte Vorstellung einer σύνθεσις (*compositio*) der σοφία und des σώμα ἐκ Μαρίας²; wir haben in dem vollständigsten der Disputationsfragmente, Nr. 23 (oben S. 82f.), auch eine etwas eingehendere Äußerung von ihm über die Unrichtigkeit dieser Vorstellung. Und diese seine Äußerung muß schon deshalb näher besprochen werden, weil Pitra, der glückliche Entdecker dieses Fragments, ihm nicht einmal beim Druck des Textes gerecht geworden ist, geschweige denn in der Übersetzung, die er ihm beigegeben hat. Malchion legt hier seinem Widerpart eine Frage vor, deren Sinn nicht zweifelhaft sein kann, obgleich ihr handschriftlich überlieferter Wortlaut unheilbare Verderbnisse aufweist: πυνθάνομαι οὖν, εἰ ὥσπερ ἡμεῖς, τοῦτο τὸ σύνθετον ζῶον, οἱ ἄνθρωποι, σύνοδον³ ἔχομεν ἐκ τε σαρκὸς καὶ τινος ὄντος ἐν τῇ σαρκί, οὕτως αὐτὸς ὁ λόγος⁴, αὐτὴ ἡ σοφία, ἣν ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι ὡς τῆς ἐν ἡμῖν ἐνταῦθα ζωῆς (τὸ κινοῦν)⁵; καθάπερ ἐφ' ἡμῶν ἐπιτελεῖται ἐκ τῆς συνθέσεως (τοῦ κινομένου καὶ τοῦ κινοῦντος τὸ ὅλον), οὕτω καὶ ἐπ' ἐκείνου ἐκ τοῦ συνδεδραμηθέναι ἐν ταύτῃ τὸν θεὸν λόγον καὶ τὸ ἐκ τῆς παρθένου. Ich denke nicht daran, mit meinen Ergänzungen den ursprünglichen Text wiederhergestellt zu haben — das ist eine un-

1 fr. 20 (S. 80) = 27 (S. 88). 2 fr. 12 a b (S. 76), 35 (S. 91).

3 Dies σύνοδον wird man, weil es möglich ist (= Vereinigung), nicht ändern dürfen, vgl. Origen., de princ. 1, 6, S. 22, 21f.: nos homines animal sumus compositum ex corporis animaeque concursu. 4 Die Interpunktion Pitra's: αὐτὸς ὁ λόγος αὐτὴ κτλ (ohne irgend ein Fragezeichen) ist gewiß falsch. 5 Ein Begriff derart (κινεῖν oder κινητικόν) scheint mir hier zu fehlen. Vgl. Origen., c. Cels. 6, 48, II, 120, 2f.: ὥσπερ ψυχὴ ζωοποιεῖ καὶ κινεῖ τὸ σῶμα οὐ πεφυκὸς ἀφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ζωτικῶς, οὕτως ὁ λόγος κινῶν . . . τὸ ὅλον σῶμα, τὴν ἐκκλησίαν, und Apollinaris, Fragm. 107, Lietzmann I, 232, 16f.: ἐν ζῶον ἐκ κινομένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο.

mögliche Sache —; aber der Sinn der Frage Malchions wird deutlich geworden sein. Malchion verwertet hier zur Verdeutlichung der ἔνωσις οὐσιώδης zwischen dem Logos und dem σῶμα ἐκ Μαρίας das später von Apollinaris in einer eignen Schrift, der ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου¹, entwickelte und seitdem viel erörterte παράδειγμα der κατασκευὴ des Menschen². PvS erwidert nach einer sich dazwischenschiebenden Wechselrede: ἐμοῦ διαλεγόμενου πάντες οὗτοι ταῦτὰ λέγουσι. καὶ σύ μοι εἰπέ· ἐρωτῶ δὲ πρῶτον. ἀνόμιον πρᾶγμα παρεικάσαι ἐπειράθῃ σοι (besser wohl: σου) ὁ λόγος ὡς προκείμενον· ἡ γὰρ διάθεσις ἡ κατὰ ἀνθρώπους ἑτεροίαν ἔχει τὴν κατασκευήν. περὶ λόγου δὲ καὶ σοφίας διελέχθημεν· καὶ πάντα... Pitra hat diese Worte von „καὶ σύ μοι εἰπέ“ an durch Einfügung eines [Μαλχίων·] zu einer Disputationsäußerung Malchions gemacht. Aber sehr mit Unrecht. Denn, ganz abgesehen davon, daß hier offenbar gegensätzlich an das angeknüpft wird, was Malchion vorher, wenn auch nicht unmittelbar, vorher (vgl. oben S. 244), gesagt hatte, beweist dies allein schon der Synodalbrief, der nach Kritik zweier anderer Disputationsäußerungen des PvS in Fragment 17a (oben S. 79) sagt: τί δὲ βούλεται καὶ τὸ ἑτεροίαν φάσκειν τὴν κατασκευὴν τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἡμετέρας; ἡμῶν ἐνί, μεγίστῳ δὲ τούτῳ, διαφέρειν αὐτοῦ τὴν σύστασιν ἀξιούντων, τῷ τὸν θεὸν λόγον ἐν αὐτῷ εἶναι, ὅπερ ἐν ἡμῖν ὁ ἔσω ἄνθρωπος. Auch im einzelnen hat Pitra den Text nicht verstanden. Er setzt im Griechischen (freilich nicht in seiner Übersetzung!) nach dem „προκείμενον“ ein Fragezeichen (während alles, was das Fragment bietet, nur der Vorbereitung der Frage dient) und gibt eine Übersetzung, die ebenso falsch wie unverständlich ist³. Es muß

1 Lietzmann I, 208—232. 2 Vgl. z. B. Leontius, adv. Nest. et Eut. I, MSG 86, 1280 B—1281 B, und die mehr als hundert Jahre jüngeren *tredecim capita*, in quibus demonstratur, quid dissimilitudinis habeat exemplum hominis cum unione in Christo (Canisius-Basnage II, 260; griechisch, nach Pitra, *Analecta* V, 45, im cod. Januensis 27 — oben S. 81, Anm. 3 — fol. 301: ἑνδεκα κέφαλαία, ἐν οἷς δεικνύται τὸ ἀπεικὸς τοῦ παραδείγματος τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τῇ κατὰ Χριστὸν ἐνώσει). 3 Anal. III, 600: Tu vero dic mihi, hoc primum sciscitabor. Nam tibi censerī compertum est Verbum esse quasi rem inaequalem, ut quod casu adjacet. Dispositio enim, quae in homines cadit, diversum habet modum et habitum.

übersetzt werden: *Auch du gib mir Antwort! Ich formuliere zunächst die Frage. Eine ungleiche Sache (nämlich die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele) versuchte deine Rede zum Vergleich heranzuziehen als (hier, bei der Person Jesu) vorliegend; denn der Wesenszustand bei den Menschen hat eine andersartige Herrichtung. Wir sprachen aber vom Logos und der Sophia; und alles . . .* Worin das Andersartige der κατασκευὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ im Vergleich mit der unsrigen nach PvS bestand, erfahren wir leider aus dem Fragmente nicht, weil es abgerissen endet. Aber man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, er habe ungefähr dasselbe im Sinne gehabt, was Theodoret in ähnlicher Lage geäußert hat. Dieser hat in dem Dialog Ἀσύγχυτος dem Gegner, der eine antiochenische Verwendung des Menschenbeispiels (Οὐκοῦν καὶ ὁ τὸν Παῦλον ἐκ ψυχῆς λέγων καὶ σώματος δύο Παύλους τὸν ἓνα ἀπέφηεν;) mit einem „Ἀπεικὸς τὸ παράδειγμα“ abgewiesen hatte, geantwortet: Οἶδα καὶ γὰρ ἐνταῦθα γὰρ (d. h. hier, bei den Menschen) φυσικὴ τῶν ὁμοχρόνων καὶ κτιστῶν καὶ ὁμοδούλων ἡ ἔνωσις, ἐπὶ δὲ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ τὸ ὅλον εὐδοκίας ἐστὶ καὶ φιλανθρωπίας καὶ χάριτος¹. Jedenfalls hat PvS die Negation Theodorets geteilt: die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo ist anders als die von Leib und Seele im Menschen, weil sie nicht, wie diese, eine φυσικὴ ἔνωσις ist. Und was war es, was den PvS gegen die von Malchion verfochtene ἔνωσις οὐσιώδης² einnahm? Er sagt: *sapientia dispendium patiatur* (= würde erleiden) *et ideo composita esse non potest*³; es gelte τηρεῖν τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας⁴. Das seltene Wort „dispendium“ wird uns durch ein lateinisch bei Papst Gelasius I. erhaltenes Eustathius-Fragment erläutert. *Puto autem, so sagt hier Eustathius, nec insane quisquam et furiose debacchatus dixerit aliquando, quia divinitatis plenitudo mortis passa dispendium est*⁵. „Dispen-

1 eranist., dial. 2, MSG 83, 145 A. 2 Daß die Begriffe ἔνωσις οὐσιώδης und ἔνωσις φυσικὴ sich schon in Theodorets Zeit nicht mehr völlig deckten (vgl. Harnack-Ehrung, 1921, S. 241 ff.), ist hier gleichgültig. Malchion versteht unter ἔνωσις οὐσιώδης dasselbe, was Cyrill ἔνωσις φυσικὴ nannte und Theodoret bekämpfte. 3 fr. 12c (S. 76). 4 fr. 16a (S. 79) = 25b (S. 86). 5 Gelas., de duabus nat. 32, ed. Thiel, epp. pontif. I, 1868, 553; MSG 18, 694.

dium“ *mortis* ist die „Minderung“ des ἀξίωμα, die der Tod bedeuten würde. Und über das entsprechende griechische Wort — es muß μείωμα sein —, sowie über die zwiefache Bedeutung, die das τηρεῖν τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας in diesem Zusammenhange hat, klären zwei weitere Eustathius-Fragmente uns auf. Εἰ δὲ, so lautet das erste, δὴ καὶ ἀσθενείας εἶδος περιάπτειν αὐτῷ προσήκον ἦν, τῷ ἀνθρώπῳ ταῦτα προσαρτᾶν ἀκόλουθον εἶναι φαίη τις ἄν, οὔτιγε δὴ τῷ πληρώματι τῆς θεότητος ἢ τῷ ἀξιώματι τῆς ἀνωτάτω σοφίας¹, und das zweite sagt: εἰ δὲ τῆς παρθενικῆς ἐπιβατεύσας μήτρας οὐκ ἐμείωσε τὴν ἐξουσίαν, οὐδὲ τῷ ξύλῳ τοῦ σταυροῦ προσπαγέντος τοῦ σώματος χραίνεται τὸ πνεῦμα. τὸ μὲν γὰρ σῶμα μετάρσιον ἐσταυροῦτο, τὸ δὲ θεῖον τῆς σοφίας πνεῦμα καὶ τοῦ σώματος εἶσω διητᾶτο καὶ τοῖς οὐρανίοις ἐπεβάτευε καὶ πᾶσαν περιεῖχε τὴν γῆν καὶ τῶν ἀβύσσων ἐκράτει καὶ τὰς ἐκάστων ψυχὰς ἀνιχνεύων διέκρινε καὶ πάντα ὁμοῦ συνήθως οἷα θεὸς ἔπραττεν· οὐ γὰρ εἶσω τῶν σωματικῶν ὄγκων ἢ ἀνωτάτω σοφία καθειργμένη περιέχεται². Nach Eustathius würde also ein μείωμα der σοφία eintreten, 1. wenn sie in irgend ein ἀσθενείας εἶδος (zuhöchst das Sterben) verflochten würde, 2. wenn man sie in das σῶμα Christi eingeschlossen dächte. Beide Gründe sind auch für PvS bei der Abweisung der ἐνωσις οὐσιώδης bestimmend gewesen. Den in dem zweiten Grunde ausgesprochenen Gedanken, der in der altkirchlichen Theologie, soweit sie über volkstümliche Kindlichkeiten sich erhob, theoretisch allgemein anerkannt war³, macht PvS geltend in dem oft mißverstandenen Fragment 15 (oben S. 78): ὁ φαινόμενος οὐκ ἦν (ἡ) σοφία· οὐ γὰρ ἡδύνατο ἐν σχήματι εὐρίσκεισθαι οὐδὲ ἐν θέᾳ ἀνδρός, μείζων γὰρ τῶν ὀρωμένων ἐστίν. Denn nicht das sagt hier PvS, daß die σοφία nicht ἐν θέᾳ ἀνδρός erfunden werden konnte, weil sie unpersönlich war — so ist er oft mißverstanden worden⁴ —; er begründet seine Negation vielmehr mit dem bei Eustathius weiter ausgeführten Gedanken, daß sie μείζων τῶν ὀρωμένων ἐστίν. Den zweiten, in dem ersten Eustathius-Fragment und in der ersten Hälfte des zweiten entwickelten Grund wird man

1 Theodoret, eranist., dial. 3, MSG 83, 288 CD, MSG 18, 681 D.

2 Theodoret, a. a. O. 288f.; MSG 18, 684 A. 3 Vgl. über dies „Extra Calvinisticum“ in der altkirchlichen Theologie RE³ 10, 252, 45 ff.

4 Auch ich habe mich noch DG⁴, S. 218 des schuldig gemacht.

in dem PvS-Fragment 16b (oben S. 79) finden müssen: εἰ δὲ κατὰ τὴν σύστασιν καὶ γέννησιν συνῆπτο τῷ ἀνθρώπῳ τοῦτο συμβαίνειν. Denn dies von dem Synodalbrief überlieferte und — wohl erst durch die Abschreiber (vielleicht infolge eines Homöoteleuton) — bis zur Sinnlosigkeit verstümmelte Fragment wird nach den Ausführungen des Eustathius etwa so zu ergänzen sein: εἰ δὲ (ἡ σοφία) κατὰ τὴν σύστασιν καὶ γέννησιν συνῆπτο τῷ ἀνθρώπῳ, (καὶ πᾶν εἶδος ἀσθενείας ἀνθρωπίνης αὐτῇ τῇ σοφίᾳ προσαρτᾶν ἀκόλουθον εἶη, ὅπερ ἄτοπον, δῆλου ὄντος τῷ ἀνθρώπῳ) τοῦτο συμβαίνειν¹. — Ob neben diesen beiden in dem τηρεῖν τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας beschlossenen Gründen gegen die Vorstellung einer ἑνωσις οὐσιώδης von PvS in der Disputation noch andere geltend gemacht sind (etwa die Inferiorität der physischen Betrachtung im Vergleich mit der ethischen u. dergl.), läßt sich, wenn zu den bisher benutzten Quellen nicht neue hinzukommen², nicht erkennen. Für undenkbar wird es niemand halten, der die positive Auffassung der συνάφεια kennt, die PvS vertrat.

5. Wenn man dieser nachgeht, so wird man auf zwei verschiedenen Wegen zu demselben Ergebnis geführt. — Sicher ist, daß PvS die συνάφεια als eine ἐνοίκησις der σοφία in dem Menschen Jesus gedacht hat, die von ihrem „Wohnen“ in den Propheten sich unterschied³. Aber damit ist noch wenig gesagt. Denn wie der Begriff der συνάφεια, so ist auch der der ἐνοίκησις mehrdeutig; selbst die Gegner des PvS könnten ihn verwenden⁴. Nun sagt Theodor v. Mopsueste einmal: τὴν ἐνοίκησιν οἱ μὲν οὐσία γεγενῆσθαι ἀπεφώνησαντο, ἕτεροι δὲ ἐνεργείᾳ⁵. Er selbst verwirft beide Vorstellungen und entscheidet sich in einer Weise, die beweist, daß er erst diesen Terminus aufgebracht hat⁶, für das εὐδοκία. Dieser Ausdruck verrät zwiefach, daß

1 Vgl. Eustathius bei Gelasius S. 553f., MSG 18, 694: neque mortis passionem neque cibi appetitum neque poculorum desiderium, non somnum, non tristitiam, non fatigationem, non lacrimarum fluxus, non aliam quamlibet mutationem plenitudini divinitatis coexistere fas est, cum sit inconvertibilis per naturam. homini haec applicanda seorsim sunt. 2 Vgl. § 20. 3 Vgl. das in fr. 18 des Synodalbriefs (S. 79) kritisierte fr. 10a b (S. 70) = 14a b (S. 77f.). 4 Vgl. fr. 18c (S. 79): ἐπιδεδημηκέναι. 5 ed. Swete II, 293f. 6 Vgl. 294, 29f.: τί οὖν ἄρα ὑπολείπεται; τίνι χρῆσόμεθα λόγῳ, ὃς ἐπὶ τούτων ἰδιόζων φανέται φυλασσόμενος; δῆλον οὖν ὡς εὐδοκία λέγειν γίνεσθαι τὴν

er ein unanstoßigerer Ersatz für das „ἐνεργεία“ ist. Denn erstens charakterisiert er die Art der ἐνοίκησις gar nicht, bildet daher auch keinen klaren Gegensatz zu „οὐσία“ — auch eine ἐνοίκησις οὐσία γενομένη kann εὐδοκία erfolgt sein —, und zweitens ist bei Theodor selbst die ἐνοίκησις eine seitens des Logos durch ein ἐνεργεῖν sich vollziehende¹. Daraus folgt m. E., daß Theodor in einer Tradition stand, welche die ἐνοίκησις durch ein ἐνεργεῖν des Logos sich vollziehend dachte, dem nach andern Äußerungen Theodors² eine eigentlichere ἐνοίκησις des Geistes (der, weil alles durchdringend, ohne Schwierigkeit als „einwohnend“ gedacht werden konnte) zur Seite ging. Dieselbe Vorstellung ergab sich uns oben (S. 225f.) auf Grund des Fragm. 43 als die des PvS. Und auch wenn man Fragment 43 nicht so deuten will, wie es dort als „wahrscheinlich“ richtig empfohlen wurde, dürfte man so urteilen. Nicht nur weil das Paulianer-Fragment 47 von Jesus sagt: ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος (vgl. oben S. 163), und weil Epiphanius (vgl. oben S. 162, 3) dem PvS die Äußerung in den Mund legt: ἐλθὼν ὁ λόγος ἐνήργησε μόνος (μόνον?), sondern auch deshalb, weil diese Vorstellung der Anschauung des PvS von dem λόγος ἐνεργής, der ἐνέργεια *spiritus*, entspricht (oben S. 217)³. — Zu dem gleichen Ergebnis

ἐνοίκησιν προσήκει. Diodor setzt dem „φύσει“ das „χάριτι“ entgegen (bei Leontius, adv. Nest. et Eut. 3, MSG 86, 1388A und C).

1 Vgl. Swete II, 297, 4ff.: καὶ πρὸ τοῦτου (d. i. der ἀνάστασις u. ἀνάληψις)... ἀκριβῆ... τῆς ἐνώσεως παρέχεται (ὁ κύριος) τὴν ἀπόδειξιν, οὐδεμίαν ἔχων κειχωρισμένην καὶ ἀποτετμημένην ἐνέργειαν τοῦ θεοῦ λόγου, ἔχων δὲ ἅπαντα ἐν ἑαυτῷ διαπραττόμενον τὸν θεὸν λόγον, 296, 13ff.: μετὰ ταῦτα παντελῶς ἔσχεν ἐν αὐτῷ καθόλου τὸν θεὸν ἐνεργοῦντα λόγον, ἀχώριστον ἔχων πρὸς αὐτὸν πᾶσαν ἐνέργειαν, 308, 30ff.: τῆς θείας χάριτος . . . πολλὴν αὐτοῦ παρέχοντος τῇ οἰκείᾳ ἐνοικήσει τὴν συνέργειαν. 2 ib. 298, 4f. 15ff.: ὁ θεὸς λόγος . . . παρῆχεν τὴν παρ' ἑαυτοῦ συνέργειαν πρὸς τὴν τῶν θεόντων κατόρθωσιν . . . ἡξίωθη γοῦν (ὁ ἄνθρωπος ἡνωμένος τῷ μονογενεῖ) καὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνοικήσεως πρῶτος παρὰ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους, καὶ ἡξίωθη ταύτης οὐκ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς κτλ (vgl. 307, 4: τῇ τοῦ πνεύματος συνεργείᾳ, u. S. 316, 12—23 u. 318, 3—14). Daß 298, 27ff. das μετασχεῖν τοῦ πνεύματος von der Taufe hergeleitet wird, ist, wie schon bei Irenaeus 3, 17, 1, II, 92, durch sekundäre (vgl. oben S. 241, Anm. 7) Rücksichtnahme auf die evangelische Geschichte bedingt. 3 Vgl. auch fr. 42 (oben S. 138). Vielleicht erklärt sich aus diesem Gedankenkreise auch das, daß PvS zwar gesagt hat: ἄλλος ἐστὶν ὁ λόγος καὶ ἄλλος ὁ Ἰησοῦς (fr. 11, S. 70 = 26b, S. 86), aber ἄλλο μὲν ἢ σοφία, ἄλλο δὲ Ἰησοῦς Χριστός (19b, S. 80), denn der λόγος ἐνεργής ἐξ οὐρανοῦ ist ein

— daß PvS die ἐνοίκησις seitens des Logos als ein ἐνοικεῖν ἐνεργείᾳ gedacht hat — wird man auf einem zweiten Wege geführt, nämlich durch drei kritische Bemerkungen der Synodalen von 268. In Fragm. 20 (S. 80), sagen sie von PvS: τὴν δὲ συνάφειαν ἐτέρως πρὸς τὴν σοφίαν νοεῖ, κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν. Von diesen beiden Terminis ist der zweite „κατὰ μετουσίαν“ origenistischer Herkunft, daher bei Malchion begreiflicher, als bei PvS, obwohl die späteren Antiochener unbedenklich von einer μετουσία πνεύματος selbst bei den Gläubigen reden¹. Überdies sieht man deutlich, daß Malchion in der Disputation den PvS dahin zu drängen versuchte, daß er zugäbe, das μετεσχηκέναι τῆς σοφίας sei für ihn nur κατὰ μετουσίαν, nicht κατ' οὐσίαν zu verstehen. Man wird daher diesen Terminus nicht als einen von PvS gebrauchten, wenigstens nicht als einen, den er von sich aus gebrauchte, anzusehen haben. Anders steht es mit dem Terminus κατὰ μάθησιν. Zwar mag auch er schon von Origenes als ein auf die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus nicht zutreffender gebraucht sein. Doch wenn dies der Fall war, so geschah's, weil andere ihn verwendeten². Und ist er nicht ein Korrelatbegriff zu dem ἐνεργεῖν des Logos? Es sei gestattet, dies auch hier³ mit einem modernen Zitat zu belegen, das zugleich deshalb am Platze ist, weil es die hier in Rede stehenden Gedanken des PvS — und die ganz ähnlichen, wohl von Theodor v. Mopsueste stammenden⁴, des Nestorius⁵ — gegen den Vorwurf

ἄλλος, aber sein in Christo wohnendes πνεῦμα ist mit ihm ein εἷς (fr. 34a, S. 90), jedoch der Art nach ein ἄλλο im Vergleich mit dem ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας. — 1 Z. B. Theodor, Swete II, 298, 18. 2 Vgl. was Origenes in anderem, aber doch vergleichbarem Zusammenhange, de princ. 1, 2, 12, S. 46, 5ff. sagt: ea sane quae secundum similitudinem vel imitationem discipuli ad magistrum a quibusdam dicta sunt, . . . convenire quomodo possunt, cum in evangelio (Joh. 5, 19) filius dicatur non similia facere, sed eadem similiter facere. 3 Vgl. mein Büchlein Nestorius and his place in the history of christian doctrine, Cambridge 1914, S. 92. 4 Daß dem Theodor diese Gedanken nicht fremd sind, beweist in den oben (S. 227f., Anm. 2) angeführten Worten das spiritu indigebat, ut doceretur usw. 5 Vgl. liber Heracl. traduit par Nau, Paris 1910, S. 223: cet „un“ (der εἷς Χριστός) n'est pas conçu par diminution, ni par suppression, ni par confusion, mais par l'action de recevoir et de donner; vgl. mein in Anm. 3 angeführtes Büchlein S. 91f.

schützt, sie seien für rechten Glauben an Christus unerträglich. Martin Kähler († 1912) schrieb: „*Die Glaubenserkenntnis Christi auf Grund seines biblischen Bildes stellt die Aufgabe . . ., in Christo die Gottheit mit der Menschheit zusammenzudenken. Die üblichen Versuche zu genauerer Bestimmung erweisen sich als einseitige, wenn man sie an dem Kanon mißt, daß alle Christologie Soterologie sein und also dem Heilsbedürfnisse allseitig genug tun muß. Die ungenügende Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes tritt in dem durchherrschenden Zuge hervor, dem gemäß man den vergeblichen Versuch macht, zwei selbstständige Wesenheiten oder zwei Personen in ein Einzelleben zusammenzufassen. Dagegen wird die Vereinigung der Gottheit und der Menschheit als eine Wechselwirkung zweier persönlicher Bewegungen verständlich werden, nämlich einerseits einer erzeugenden Wirkung von dem Standpunkte der ewigen Gottheit, anderseits einer aufnehmenden Wirkung von dem Standpunkte der werdenden Menschheit aus*“¹. Die zweite lehrreiche Bemerkung der Synodalen von 268 findet sich im Fragm. 16c (S. 79): οὐ γὰρ (scil. λέγει ὁ Παῦλος oder drgl.) συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρωπίνῳ τὴν σοφίαν, ὥς ἡμεῖς πιστεύομεν οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα. Zwar kann PvS nicht in bezug auf die σοφία oder den Logos von einem συγγεγενῆσθαι κατὰ ποιότητα gesprochen haben — das wäre eine wunderliche Redeweise! Die Synodalen haben entweder auf das κατὰ ποιότητα folgende Worte des PvS (etwa: συνῆψεν ἑαυτῇ τὸν ἀνθρώπον ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως, denn schon Maria „nahm den Logos auf“²) ausgelassen, oder der ganze Satz ist eine teils durch seine indirekte Form, teils infolge des Zwischensatzes ὥς ἡμεῖς κτλ. verunglückte Wiedergabe der Gedanken des PvS. Aber daß der Gegensatz „οὐκ οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα“

1 M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, § 388, 2. Aufl., Leipzig 1893, S. 324, 3. Aufl., 1905, S. 339. 2 fr. 7a (S. 70) = 13f. (S. 77): Μαρία τὸν λόγον ὑπεδέξατο. Man könnte in Erinnerung an die Bemerkungen des „Leontius“ über den Logosbegriff bei PvS (oben S. 85) versucht sein, an das gehorsame Aufnehmen des „Wortes“ der Verkündigung zu denken (Luk. 1, 38); aber während δεχέσθαι τὸν λόγον in diesem Sinne im NT nachweisbar ist (1. Thess. 1, 6; 2, 13), hat das ὑποδέχεσθαι, das nur bei Lukas (10, 38; 19, 6; Apg. 17, 7) und Jac. 2, 25 vorkommt, überall den Sinn, den es Luc. 10, 38 hat: Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτὸν εἰς τὴν οἰκίαν.

von PvS selbst formuliert ist, darf man den Synodalen glauben. Und dies κατὰ ποιότητα schließt sich dem κατ' ἐνέργειαν und dem κατὰ μάθησιν vortrefflich an als ein Hinweis auf das Ergebnis des ἐνεργεῖν und des μανθάνειν und zeigt zugleich sehr deutlich, daß PvS die Vorstellung der ἔνωσις des Göttlichen und Menschlichen aus dem Bereich des Physischen in das des Ethisch-persönlichen hinüberzuführen suchte. Malchion bemüht sich freilich in einer dritten kritischen Äußerung über die ἐνοίκησις bei PvS, dessen Gedanken möglichst profan zu deuten: *et hoc etiam dicis, quod sapientia habitaret in eo sicut habitamus et nos in domibus, ut alter in altero*¹. Aber wer wird, ohne den Zusammenhang zu kennen, in dem diese Worte gefallen sind, nach ihnen zu urteilen wagen? Bei dem Wohnen der σοφία in dem ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας an das zu denken, was unser *habitare in domibus* von dem nach Joh. 2, 21 (von PvS wie von vielen andern, auch außerhalb der antiochenischen Schule) als Bild für die ἐνοίκησις verwendeten Wohnen Gottes ἐν ναῷ² unterscheidet — daß wir von dem Hause umschlossen sind, in dem wir wohnen, Gott aber nicht von seinem Tempel —, das hat PvS kräftigst abgelehnt (oben S. 247). Das wäre kein τηρεῖν τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας gewesen! Er wird auf das *habitare in domibus* hingewiesen haben, um das „*aliud quod inhabitat, aliud autem quod inhabitatur*“, wie mit Eustathius³ die ganze antiochenische Schule sagte, deutlich zu machen. Darauf weist ja auch das angeschlossene „*ut alter in altero*“ in Malchions Wiedergabe der Worte ausdrücklich hin. Doch kann man fragen, ob auch bei PvS dies „*ut alter in altero*“ (nicht: *aliud in alio* = ἄλλο ἐν ἄλλῳ⁴, sondern: ἕτερος ἐν ἑτέρῳ) nur diesen Sinn hatte, oder ob PvS damit ein Zweites, das Ineinandersein zweier Personen in Freundschaft und Liebe, zum Vergleich herangezogen hat⁵. Denn läge in diesem ὡς ἕτερος ἐν ἑτέρῳ ein besonders deutliches Heraustreten aus dem Bereich der physischen Kategorien zugunsten der Betonung persönlich-ethischer Be-

¹ fr. 12e (oben S. 76). ² fr. 10b (S. 70) = 14b (S. 78) = 26a (S. 86). ³ Bei Gelasius a. a. O. 32, S. 553 (MSG 18, 694). ⁴ Vgl. fr. 19b (S. 80): ἄλλο μὲν ἡ σοφία, ἄλλο δὲ Ἰησοῦς. ⁵ Theodor verwendet so Matth. 19, 5. 6 (Gen. 2, 24), Swete II, 296, 6ff.; vgl. Nestorius, lib. Heracl., Nau 52: natures séparées dans l'essence, mais . . . unies par l'amour.

ziehungen vor. Und man darf nicht sagen, der Gedanke sei zu modern. Das von PvS (vgl. S. 162, Nr. 4) betonte johanneische ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί (14, 10) legte ihn nahe genug¹.

6. Vielleicht ist es von hier aus auch zu verstehen, wie PvS die ἐνοίκησις des Logos, bzw. der σοφία, in Christo von der in den Propheten unterschieden wissen wollte. Er wollte da einen Unterschied gemacht wissen. Ἰνα, so heißt es in dem aus dem Synodalbrief stammenden Fragm. 14, μήτε ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ἢ τῆς σοφίας, μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὕτως οἰκῇ — καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις ἦν· μᾶλλον δὲ ἐν Μωσῇ, μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ ὡς ἐν ναῷ² — . . ., leider aber haben die Synodalen das Zitat vor dem Nachsatze abgebrochen, der die Hauptsache enthalten haben muß. Was ausgefallen ist, zu erraten, haben wir zwei Anhaltspunkte. Einmal den Umstand, daß das μήτε ἀλλότριος ἢ τῆς σοφίας grammatisch und logisch dem μήτε ἐν ἄλλῳ οὕτως οἰκῇ parallel läuft, zweitens die spätere antiochenische Tradition. Aus ersterem ergibt sich, daß PvS, wie ja auch Fragm. 34 (vgl. S. 90) lehrt, den ἄνθρωπος συναφθεὶς τῇ σοφίᾳ als einen εἰς gedacht wissen wollte, so daß ein ἀλλοτριουῖσθαι der σοφία und des ἄνθρωπος nicht eintreten konnte. Und aus der späteren antiochenischen Tradition weist ein Diodor-Fragment in dieselbe Richtung: *Non sic, inquit, in eo, qui est ex semine David, sicut in prophetis habitavit deus verbum. illi enim particulari quadam et modicata quantitate sancti spiritus gratia fruebantur, hic autem in his, <in> quibus interdum erant illi, jugiter permanebat*³. Das hier zuerst Erwähnte ist später oft wiederholt worden, die zweite Formulierung habe ich so bei späteren Antiochenern (vielleicht zufälliger- oder flüchtigerweise) nicht gefunden. Aber gerade sie ist interessant; sie entspricht dem μήτε ἀλλότριος ἢ τῆς σοφίας⁴. Es ist daher vielleicht nicht kühn, wenn man

1 Vgl. S. 252 Anm. 5. 2 14 a b (oben S. 77 f.), vgl. oben S. 120 und 160 f. 3 Mar. Merc. ed. Baluze 351 (vgl. oben S. 118, Anm. 1), Lemma, wie bei beiden vorangehenden Zitaten: Item ejusdem Diodori.

4 Der Versuchung, das oben benutzte Diodor-Fragment, das von dem irrig dem Diodor zugeschriebenen PvS-Fragment (oben S. 118, Anm. 1) nur durch ein anderes Fragment getrennt ist, in noch engeren Zusammenhang mit PvS zu bringen, bin ich nicht erlegen, weil das unmittelbar vorangehende Diodor-Fragment ganz gewiß kein PvS-Fragment ist, und weil das „inquit“ in dem oben benutzten Diodor-

annimmt, daß PvS betont hat, Jesu Denken, Wollen und Wirken sei, im Unterschied von dem der Propheten, nie andre Wege gegangen als der σοφία genehme¹. — PvS hat aber auch noch in anderer und uns sicher erkennbarer Weise sich bemüht, den ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας hinauszuhoben aus der Reihe aller übrigen Menschen. Freilich hat er gesagt: Μαρία ἔτεκεν ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον², und mit den Synodalen von 268 haben das viele Spätere zitiert, um seinen „Psilanthropismus“ zu belegen. Aber erstens tut solche Verwendung des Wortes ihm und dem, von dem es herrührt, dem PvS, deshalb Unrecht, weil nicht nur alle späteren Antiochener ebenso geredet haben, sondern auch die chalcidonensische Orthodoxie den Monophysiten gegenüber das ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα behauptet hat, das vor der zu Cyrill zurücklenkenden Zeit Justinians im Sinne des ἄνθρωπος ἡμῖν ἴσος verstanden werden durfte. Und zweitens fährt PvS ausdrücklich fort: κρείττονα δὲ κατὰ πάντα, ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἢ ἐπ' αὐτῷ χάρις³. Mit der ersten dieser Aussagen begab sich auch PvS auf das Gebiet des Physischen. Das NT bestimmte ihn dabei; antisupranatural zu denken, lag ihm gänzlich fern. Es wird ihm, wie den späteren Antiochenern, daran gelegen haben, zu betonen, daß der ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας, obwohl als solcher ein Mensch dieser Erde (ἄνθρωπος ἐντεῦθεν)⁴, nicht mittelbar auf dem Generationswege geschaffen war als einer in der gewöhnlichen Reihe der Menschen, sondern nach Matth. 1, 20 als ein unmittelbares κτίσμα πνεύματος schon ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως unter besonderen Entwicklungsbedingungen stand⁵.

Fragment, obwohl Diodor eine Schrift gegen PvS, Sabellius, Marcell und Photin geschrieben hat (Theodoret h. f. c. 2, 11, oben S. 66, Anm. 4), doch auf den Exzerptor und nicht auf Diodor zurückgeführt werden muß, wie der weitere Wortlaut des Fragments zeigt. Bemerkt sei, daß die bei der Versuchung mitbeteiligte Nachricht bei Fabricius-Harles, Bibl. graeca 9, 279, Nr. 3, Diodor habe eine Schrift gegen Photin, Malchion, Sabellius und Marcell geschrieben, auf einem Mißverständnis Theodorets beruht, das Bardenhewer (3, 309) nicht hätte übernehmen sollen. — 1 Auch in diesen Ausführungen des PvS, eines älteren Vertreters derselben Traditionen, in denen Marcell stand, erweisen sich die oben S. 240, Anm. 3, kritisierten Gedanken Marcells als eine unglückliche Verirrung seiner Polemik. 2 fr. 8 (S. 70) = 13h (S. 77). 3 A. a. O. fr. 9 u. 13 i k. 4 fr. 13 c (S. 77), vgl. über 3b oben S. 116. 5 Vgl. oben S. 251 bei und mit Anm. 2.

Dies wird — neben dem oben (S. 244ff.) erörterten negativen Sinn — vielleicht auch als der positive Gehalt der Behauptung des PvS anzusehen sein, daß die κατασκευή Jesu andersartig war, als die anderer Menschen. — Das zweite, das και ἐξ ἐπαγγελιῶν, findet man bei Marcell und Eustathius in dem Sinne betont, daß sie ein Geweissagtsein des Menschen Jesus, des *homo Christi*, behaupten¹. Daß auch PvS das gemeint hat, wird durch die von Johannes Damascenus (oben S. 94) wiederholte, eigenartig formulierte Notiz des „Epiphanius“ wahrscheinlich gemacht, PvS habe gemeint, daß „Christus“ ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο εἶναι προκαταγγελτικῶς τὰ περὶ αὐτοῦ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς εἰρημένα ἔχοντος (μέν), μὴ ὄντος δέ, ἀλλ' ἀπὸ Μαρίας καὶ δεῦρο ἀπὸ τῆς ἐνσάρχου παρουσίας (ἔχειν τὴν ὑπαρξιν)². In verwandter, aber noch über die „Verheißungen“ zurückgreifender Weise wird die einzigartige Stellung des Menschen Jesus von PvS dadurch hervorgehoben, daß er ihn in *Fragm.* 43 (oben S. 141), ebenso wie Marcell³ und spätere Antiochener⁴, als πρὸ αἰώνων προορισθέντα bezeichnet. Vielleicht hat er dabei an das προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς κόσμου in 1. Petr. 1, 20 gedacht; wahrscheinlicher aber ist mir, daß er, wie u. a. Marcell⁵, Röm. 1, 4 προορισθέντος υἱοῦ θεοῦ gelesen hat. — Das dritte endlich, das και ἐκ τῶν γεγραμμένων ἢ ἐπ' αὐτῷ χάρις, wird vornehmlich daraus zu erklären sein, daß nach Luc. 4, 17 Jesus selbst Jes. 61, 1 auf sich bezog, οὗ ἦν γεγραμμένον· πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με.

7. Alles Bisherige zeigt, daß auch die Christologie des PvS kein Recht dazu gibt, ihm dynamistisch-monarchianisches Denken nachzusagen. Daß die Gegner ihm „Psilanthropismus“ vorwarfen, besagt nichts. Auch Marcell und Nestorius sind so beurteilt worden. Dennoch glaube ich, daß bei PvS nach Ausweis

1 Beide beziehen dabei — ein deutliches Zeugnis eines persönlich, literarisch oder traditionell vermittelten Zusammenhangs, der zwischen ihnen besteht! — Prov. 8, 22 auf den Menschen Jesu Christi (Marcell fr. 9. 10. 11, S. 187, 1ff.; Eustathius, Cavallera, fr. 34f., S. 78ff.). 2 Epiphanius, recap. lib. II, 1, S. 605 B. Das oben aus Johannes Damascenus Ergänzte wird ursprünglich sein. 3 Euseb de eccl. theol. 1, 20, 86, 17, S. 83, 27f.; fr. 17, 187, 30; 19, 188, 11 ff. 4 „Nestorius“ bei Loofs Nestoriana 224, 8. 5 fr. 19, 188, 15; 122, S. 212, 13; vgl. Euseb c. Marc. 1, 2, 18, S. 11, 25 ff. (s. Tischendorf, NT. II⁸, 364). Auch der lateinische Irenaeus liest so (Old latin biblical texts, VII, Oxford 1923, S. 115).

seiner Christologie von einer dynamistisch-monarchianischen Färbung der ökonomisch-trinitarischen Anschauung geredet werden kann. Hat er wirklich gesagt — die Wiedergabe dieser Worte rührt freilich von einem Gegner her — ἄλλον εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἄλλον τὸν λόγον¹, so hat er das „Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας συναφθεὶς τῇ σοφίᾳ εἰς ἡν“ (Fr. 34, vgl. oben S. 243) auch im Sinne der Offenbarungsidentität zwischen „Jesus Christus“ und dem Logos zum mindesten nicht konsequent festgehalten. Die von Marcell (oben S. 240) wie von Eustathius² zitierte Baruchstelle ist nicht nur in unsern PvS-Fragmenten nie angeführt; sie paßt auch nicht zu dem ἄλλος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ λόγος. Freilich dürfte man das nicht sagen, wenn die Nachricht bei Epiphanius (oben S. 162, Nr. 2), PvS habe gesagt: εἰς θεὸς ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός, zuverlässig wäre, und wenn man bei dem gleichfalls von Epiphanius überlieferten Paulianer-Fragment 48 (oben S. 163): ὁ πατήρ ἄμα τῷ υἱῷ εἰς θεὸς den Wortlaut als vertrauenswürdig ansehen dürfte. Aber es ist zweifellos, daß an beiden Stellen der υἱός nicht im Sinne des PvS, sondern im Sinne seiner Gegner verstanden werden muß. Das beweist an der ersteren Stelle das an das υἱός angeschlossene ἐν αὐτῷ, an der zweiten ebenso das, was folgt: ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται. Zwar handelt es sich bei den letztzitierten Worten m. E. nicht um das Verhältnis Gottes zu dem Menschen Jesus Christus³, sondern um die beiden ersten πρόσωπα im Taufbefehl; und wenn man mit der Formulierung des Gedankens durch Gegner rechnet, so paßt, was gemeint zu sein scheint, durchaus zu ökonomisch-trinitarischem Monotheismus: die drei πρόσωπα von Matth. 28, 19 sind der θεὸς πατήρ, „der Vater unsers Herrn Jesu Christi“, der geschichtliche (und erhöhte) Herr, der υἱὸς μονογενής und πρωτότοκος, und das in der Gemeinde waltende und wirkende πνεῦμα. Aber wenn das εἰς θεός nicht von diesen drei πρόσωπα der heilsgeschichtlichen οἰκονομία, sondern nur von Gott, seinem Logos und dem πνεῦμα in ihm gesagt ist, so steht der geschichtliche (und erhöhte) Herr, den PvS θεός zu nennen sich nicht gescheut hat — θεὸν τὸν

¹ fr. 11 (S. 70) = 14c (S. 78) = 26b (S. 86). ² Cavallera fr. 82, S. 98 (vgl. oben S. 72, Anm. 1). ³ Das nimmt Harnack an (DG I⁴, 724, Anm. 1); aber m. E. (vgl. unten S. 289f.) zu Unrecht.

ἐκ τῆς παρθένου ὁμολογεῖ¹ — in einer Weise neben dem einen Gott, die, zumal wenn 1. Kor. 15, 28 bei PvS keine Rolle gespielt hat (was freilich nicht sicher ist, vgl. oben S. 229), an dynamistisch-monarchianisches Denken erinnern kann.

In eigenartiger, aber verschiedener Weise zeigen sich bei PvS und Marcell die üblen Folgen des Nichtverstehens des religiösen Grundgedankens der heilsgeschichtlich ökonomisch-trinitarischen Anschauung: daß die οἰκονομία zuerst zum „Sohne“ führt, von dem zuerst (πρωτότοκος) und einzigartig (μονογενής) Matth. 3, 17 und 17, 5 gilt, und durch ihn (vgl. Joh. 7, 39) zu dem Geiste (vgl. oben S. 241, Anm. 7), dann aber wiederum vom Geiste aus durch den Sohn zum Vater, *spiritu praeparante hominem in filium dei, filio autem adducente ad patrem*², damit dann, wenn das *plasma conformatum et concorporatum filio perficitur*³, ὁ θεὸς ἡ τὰ πάντα ἐν πασιν (1. Kor. 15, 28). Marcell, bei dem die [metaphysisch-]ökonomisch-trinitarische Anschauung durch eine modalistisch-monarchianische Färbung geschädigt ist, und der deshalb über dem Logos den συναφθεῖς τῷ λόγῳ ἄνθρωπος (die σάρξ des Logos, wie er in diesem Zusammenhange und auch sonst nicht selten bezeichnender Weise sagt) vergessen konnte, rechnet mit der Möglichkeit, der er freilich hilflos gegenüber steht, daß der Logos, ganz in Gott wieder aufgehend, seine σάρξ ablegen werde. PvS, bei dem die [metaphysisch-]ökonomisch-trinitarische Anschauung eine dynamistisch-monarchianische Färbung verrät, konnte über dem ἄνθρωπος ἐκ Μαρίας gelegentlich den Logos vergessen, der συνῆλθεν τῷ ἐκ Δαβὶδ γεγεννημένῳ (fr. 24, S. 86), und kam so in Gefahr, zu ditheistischen Gedanken und dynamistisch-monarchianischer Kreaturvergötterung (vgl. fr. 42, oben S. 138) geführt zu werden. Und vermutlich hat er dieser Konsequenz, die aus einigen seiner Formulierungen sich ergeben konnte, ebenso hilflos gegenüber gestanden, wie Marcell der Frage nach dem Verbleib der σάρξ des Logos.

1 fr. 43 (S. 141), vgl. die doppelte Überlieferung oben S. 139. Das sehr oft in diesem Zusammenhange zitierte „θεὸν ἐκ Ναζαρετ ὀφθέντα (ὁμολογεῖ)“ des einen dieser Texte lasse ich unbenutzt, weil mir die Formulierung von dem Exzerptor zu stammen scheint (vgl. oben S. 140f.). 2 Iren. 4, 20, 5, II, 216. 3 Iren. 5, 36, 2, II, 429; vgl. oben S. 229f.

§ 18. Die Lehranschauung Malchions und des Synodalbriefs von 268.

1. Wenn man von PvS zu den Disputationsäußerungen seines Gegners Malchion und zu den dogmatischen Ausführungen des Synodalbriefs sich wendet — man kann beide zusammennehmen, dächte man auch noch so gering über den Zeugenwert der Mitteilung des Hieronymus, daß Malchion der Verfasser des Synodalbriefs sei (oben S. 11), denn hier wie dort begegnet man durchaus den gleichen Anschauungen —, so kommt man in einen ganz andern Überlieferungskreis. Es sind Einflüsse des Origenes und der „philosophischen“ Theologie vor ihm, denen man hier begegnet. Man würde das, hätten wir keine Texte, schon deshalb vermuten müssen, weil die beiden bekanntesten Origenisten dieser Zeit, Dionys von Alexandrien und Gregorius Thaumaturgus, bei dem Vorgehen gegen PvS beteiligt waren. Daß man gerade sie rief, gestattet einen Rückschluß auf den Kreis, von dem die Einladungen zu den beiden „Synoden“ ausgingen, und auf die anderen, deren Teilnahme man veranlaßte. Auch die Charakteristik, die Eusebius von Malchion gibt (oben S. 10), läßt es undenkbar erscheinen, daß dieser *Vorsteher des Betriebes der hellenistischen Schulen in Antiochien* den Gedanken des erst vor 2—3 Lustren abgerufenen großen hellenistischen Theologen ferngestanden hätte. Und die Fragmente des Synodalbriefs und der Disputationsäußerungen Malchions passen völlig zu diesen vorlaufenden Erwägungen. Denn sowohl in ihrer Gotteslehre (Nr. 2) wie in ihrer Christologie (Nr. 3) zeigt sich der Einfluß des Origenes.

2. Ein eigentliches Fragment, das von den drei göttlichen οὐσίαι oder ὑποστάσεις spräche, wie Origenes es tut¹,

¹ νοερὰι οὐσίαι (de princ. 2, 9, 1, S. 164, 2) und λογικαὶ ὑποστάσεις (ib. 3, 1, 22, S. 239, 6f.) sind ihm dasselbe; der Sohn ist ein ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον τοῦ πατρὸς (de or. 15, 1, ed. Koetschau 334, 4f.), Vater und Sohn sind δύο ὑποστάσεις (c. Cels. 8, 12, II, 229, 22). Eine etwas verschiedene Färbung haben freilich die Begriffe οὐσία und ὑπόστασις schon bei Origenes (vgl. die begrifflichen Erörterungen des Origenes selbst, de or. 27, 8, S. 367f.); aber im ganzen gilt doch für ihn, was Theodoret hinsichtlich des philosophischen Sprachgebrauchs sagt, wenn er auf die Frage: ἔχει τινὰ διαφορὰν ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν; antwortet: κατὰ μὲν τὴν θύραθεν σοφίαν οὐκ ἔχει, ἡ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει, καὶ τὸ ὑφεστός ἡ ὑπόστασις (eranist., dial. 1, MSG 83, 33 A).

haben wir freilich nicht. Aber da tritt das vertrauenswürdige Referat der homoiusianischen Führer (S. 146f.) ergänzend ein und ebenso die Tatsache, daß man das ἁμοούσιος ablehnte (oben S. 158). Für Malchion bedeutet sein „ὑφεστηκώς οὗτος ὁ λόγος“ (fr. 23 a, S. 82) zweifellos, daß der Logos eine ὑπόστασις neben dem Vater ist. Er ist, wie bei Origenes, als der λόγος der μονογενῆς υἱός, der ewig zum Vater gehört, πρὸ πάσης κτίσεως ἀϊδίως ὑπάρχων (fr. 22, oben S. 80). Daß PVS λόγος und σοφία in gewisser Weise begrifflich unterschied, behandelt Malchion wie eine erklärungsbedürftige Besonderheit: ἡρώτησα, ἐπειδὴ λέγεις »σοφίαν καὶ λόγον« (23 c, S. 83); ihm sind diese Begriffe, wie dem Origenes, Wechselbegriffe (vgl. oben S. 219f.). Von dem πνεῦμα ἅγιον ist in keinem der Fragmente so die Rede, daß seine Stellung in der τριάς deutlich würde. Doch sieht man, daß es schon vor der ἐνσάρκωσις neben dem Logos da ist: der λόγος ἄσαρκος οὐκ ἔδειτο τοῦ ἁγίου πνεύματος (28, S. 88). Ja, vielleicht (vgl. oben S. 226) darf man aus dem Hinweis Malchions auf Joh. 16, 14 schließen, daß er, wie Origenes, den Geist für ein κτίσμα¹ des Logos hielt.

3. Genauerer lassen unsere Fragmente über die Christologie Malchions und des Synodalbriefs erkennen. Entscheidend ist da zunächst, daß für beide, wie im großen und ganzen auch für Origenes, der geschichtliche Jesus Christus der Logos selbst ist. Der Logos ist mit dem Leibe aus der Maria vermöge einer ἔνωσις οὐσιώδης¹, einer σύνθεσις² so wesentlich vereinigt worden — dem οὐσιωδῶς und Ähnlichem begegnet man immer wieder³ —, daß er mit dem Leibe *unus factus est, nequaquam ulterius divisione aliqua, sed unitate subsistens*⁴. Daß dies origenistisch ist, habe ich an andern Orte schon nachgewiesen⁵. Freilich, von der vermittelnden Bedeutung, die in den feinsinnigen, selbst die dynamistisch-monarchianischen Gedanken mit verarbeitenden Ausführungen des Origenes die

1 fr. 28 (S. 88). Das Adjektiv οὐσιώδης ist ins Syrische als Lehnwort übernommen. 2 12 b (S. 76), 23 a (S. 82), 28 (S. 88), 35 b (S. 91). 3 16 c (S. 79), 18 c (S. 79); οὐσιῶδες 23 c (S. 83), συνουσιωμένος 21 (S. 80). 4 12 a (S. 76). 5 Harnack-Ehrung S. 239. Auch Origenes kann freilich, wie Theodor (vgl. S. 252, Anm. 5), Gen. 2, 24 zur Vergleichung heranziehen (de princ. 2, 6, 3, S. 143, 11ff.); aber daß er auch andersartige Gedanken verwendete, hebt nicht auf, daß der der ἔνωσις οὐσιώδης auf ihn zurückgeht.

Seele Jesu hat¹, hört man hier nichts: vermöge der ἔνωσις οὐσιώδης wird aus λόγος und σῶμα ein σύνθετον², gleichsam eine neue οὐσία von singulärer Art, οὐσιωμένη ἐν σώματι³, in der λόγος und σῶμα zusammenlaufen⁴, so daß der λόγος ein μέρος τοῦ ὅλου wird κατὰ συμπλοκὴν θεοῦ καὶ ἀνθρώπου⁵. Das ist vergrößerter Origenismus, eine dem spätern Apollinarismus eng verwandte Anschauung. Aber die origenistische Grundlage ist doch deutlich erkennbar. Und, wenn auch zunächst nur vom σῶμα die Rede ist, mit dem der Logos sich verband, während bei Origenes in dem σύνθετος ἄνθρωπος das σῶμα das χεῖρον μέρος ist (neben dem κρεῖττον der Seele)⁶, so denkt doch auch Malchion nicht an ein σῶμα ἄψυχον. In einem Fragmente des Synodalbriefs wenigstens heißt es ausdrücklich vom Logos: *Wesenhaft (οὐσιωδῶς) verband er sich mit dem Fleische, das mit vernünftiger Seele beseelt war*⁷; und der Verdacht, die Erwähnung der ψυχὴ λογικὴ könne einer antiapollinaristischen „Verbesserung“ des Textes entstammen, ist abzulehnen, denn von ψυχὴ λογικὴ ist hier nicht im Unterschiede von einer ψυχὴ σαρκικὴ geredet, sondern die eine menschliche Seele ist, durchaus im Einklang mit dem Sprachgebrauch des Origenes⁸, ihrer Immaterialität wegen als λογικὴ bezeichnet. — Vermöge dieser ἔνωσις οὐσιώδης, die jede *divisio* ausschließt, ist der Gedanke einer „Zweiheit“ von „Söhnen“ in Christo als gänzlich irrig anzusehen⁹; der eine Sohn ist der ewige Sohn Gottes, der *wesenhaft* (οὐσιωδῶς) in seinem Leibe war¹⁰. Es gilt anzuerkennen, οὐσιωσθαι ἐν τῷ ὅλῳ σωτῆρι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ, τὸν πρὸ πάσης κτίσεως αἰδίως ὑπάρχοντα¹¹. *Gott ist der Vater Jesu Christi, d. h. der Vater des Logos und des ganzen Christus, der aus dem Logos bestand und aus dem Leibe, welcher von Maria stammte*¹². — Weiter kann vermöge der ἔνωσις οὐσιώδης des ewigen Gottessohnes und des σῶμα aus Maria gesagt werden, daß der Sohn

1 Vgl. de princ. 2, 6, 3, S. 142f. Ja, Origenes sagt ausdrücklich: non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri (142, 11f.). 2 12a (S. 76). 3 20 (S. 80). 4 23a (S. 82): συνθεσθαι. 5 23c (S. 85). 6 c. Cels. 6, 63, II, 133, 18. 21. 7 29a (S. 88f.). 8 Vgl. von vielen Stellen nur c. Cels. 3, 69, I, 261, 12ff.: ἡμεῖς δὲ μίαν φύσιν ἐπιστάμενοι πάσης λογικῆς ψυχῆς κτλ. 9 30b (S. 89). 10 35d (S. 91). 11 22 (S. 80). 12 31c (S. 90).

Gottes (der Logos) zugleich mit dem Leibe geboren ward¹, daß er ermüdete, hungerte, dürstete, schlief und gekreuzigt ward um unserer Schwachheit willen². Selbst das ist nicht unorigenistisch. Denn auch Origenes konnte sagen: *et filius dei mortuus esse dicitur, pro ea scilicet natura, quae mortem utique recipere poterat; et filius hominis appellatur, qui »venturus in dei patris gloria cum sanctis angelis« praedicatur. et hac de causa per omnem scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur*³. Und auch Malchion kennt die hier von Origenes gelehrte *communicatio idiomatum* bei begrifflicher Auseinanderhaltung der Naturen; denn einerseits sagt er: οὔτε δὲ τῶν ἀνθρωπίνων προηγούμεως παθῶν ἀμέτοχος ἦν ὁ φορέσας καὶ ἐνδυσάμενος τὸ ἀνθρώπινον θεός· οὔτε τῶν θείων προηγούμεως ἔργων ἄμοιρον τὸ ἀνθρώπινον, ἐν ᾧ ἦν καὶ δι' οὗ ταῦτα ἐποίει⁴, andererseits schränkt er die entsprechenden Aussagen durch ein „in erster Linie“ und „in zweiter Hinsicht“ wieder ein: ἐπλάσθη προηγούμεως ὡς ἄνθρωπος ἐν γαστρὶ, καὶ κατὰ δεύτερον λόγον θεὸς ἦν ἐν γαστρὶ συνουσιωμένος τῷ ἀνθρωπίνῳ⁵ und: er ward gekreuzigt um unserer Schwachheit willen in erster Linie (προηγούμεως) als Mensch . . . ; in zweiter Hinsicht aber (κατὰ δὲ δεύτερον λόγον) (war es) Gott, welcher litt wegen der Einheit⁶. Malchion würde, was er sagt, volkstümlicher wohl dadurch erläutert haben, daß auch beim Menschen die Seele „leide“, und doch nicht in sich selbst leide. Denn die Vergleichbarkeit der κατασκευὴ des Gottmenschen — den Terminus bieten die Fragmente vielleicht nur zufällig nicht⁷

1 P^vS wird in fr. 16 c (S. 79) getadelt, weil er dies συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρωπίνῳ leugnet. 2 33 (S. 90). Die Lesart ex infirmitate nostra ist 2. Kor. 13, 4 auch sonst nachweisbar, wenn auch selten. 3 de princ. 2, 6, 3, S. 143, 6ff. 4 21 (S. 80). 5 A. a. O. Auch Origenes gebraucht προηγούμεως — δεύτερον, z. B. in Joann. 13, 3, S. 228, 15. 18. Ehrlich (S. 26, nota δ) verkannte die logische Bedeutung des προηγούμεως und κατὰ δεύτερον λόγον, und Routh (III², 351f.) hat ohne Hinweis auf sie Ehrlichs Lehr-Bedenken nicht so überzeugend widerlegt, als möglich ist. Was Malchion sagt, kann vor der korrektesten Orthodoxie noch des 6. Jahrhunderts bestehen; vgl. Leontius, adv. arg. Severi, MSG 86, 1945 C: θνητός καὶ ἀθάνατος . . . οὐδὲ τῷ αὐτῷ λόγῳ, und ibid. 1941 C: ὃν ἡ φύσις μία, τούτων καὶ ὁ λόγος αὐτός (ähnlich trig. cap. 2, MSG 86, 1901 B). 6 33 (S. 90). 7 Daß Origenes ihn kennt, würde ich jetzt auf Grund von in Ezech. hom. 3, 3, ed.

— mit der des Menschen ist dem Malchion wie dem Synodalbrief ein besonders wertvoller Gedanke¹: der Logos ist in Christo das, was bei uns der ἕσω ἄνθρωπος ist². Was dies besagen soll, ist nicht sicher. Die Seele ist es nicht. Sie gehört zu dem σῶμα, zu dem ἀνθρώπινον, das von der Maria stammt³. Darf man nach Röm. 7, 22—25 sagen, es sei der νοῦς? Ich wage keine Antwort, weil an der entscheidenden Stelle in Fragment 23 der Text verderbt ist. Die Ähnlichkeit mit Apollinaris ist aber jedenfalls festzustellen, daß Malchion und der Synodalbrief nicht von dem ἄνθρωπος in Christo reden; τὸ σῶμα, τὸ ἀνθρώπινον — diese Ausdrücke bevorzugen sie⁴. Hier ist man von Origenes abgelenkt. Denn der spricht nicht nur, wie Fragment 21, von dem „ἀνθρώπινον“, das der Logos ἐφόρεσεν, sondern sagt, Jesus selbst bezeuge, ὅτι ὃν ἐφόρεσεν ἄνθρωπος ἦν⁵, und das παράδειγμα ἀνθρώπου habe ich ohne die Erwartung, es zu finden, bei ihm vergeblich gesucht. Es ist vergrößerter Origenismus, den man bei Malchion und in dem Synodalbrief findet. Aber doch Origenismus.

4. Das gibt dem Vorgehen gegen PvS eine Bedeutung, die man bisher noch nicht ernstlich ins Auge gefaßt hat, ja gar nicht ernstlich ins Auge fassen konnte, solange man für möglich hielt, daß der Origenist Lucian, der Märtyrer, ein Gesinnungsgenosse des PvS gewesen sei, oder gar, daß die Gedanken des PvS z. T. aus Origenes erklärt werden müßten⁶. Die hellenistische Theologie — ὁ γὰρ λέγων δύο (scil. θεοὺς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν) ἐλληγνίζει⁷ — stieß hier zusammen mit

Lommatzsch 14, 44 (dei verbum et deus homo) nicht mehr zu behaupten wagen, da die griechischen Hauptschriften ihn nicht bieten.

1 23a (S. 82), 17b (S. 79). 2 17b (S. 79). 3 29a (S. 88f.). 4 τὸ ἀνθρώπινον 16c (S. 79) u. 21 (S. 80), σῶμα oft. Das „ἐπλάσθη ὡς ἄνθρωπος“ in 21 zeugt natürlich nicht gegen das oben Behauptete. 5 In Jer. hom. 15, 6, ed. Klostermann 130, 15. Daß Origenes an eben dieser Stelle, und nicht nur aus Rücksicht auf Jer. 17, 5, betont: εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστὶν ἄνθρωπος (130, 16), ist hier nebensächlich. 6 Harnack hat zwar stets (DG I¹, 589 = I⁴, 722) dem PvS nachgesagt, daß er „die alexandrinisch-philosophische Lehrweise anzugreifen“, sich veranlaßt gesehen habe. Aber auch er meint: „Er (PvS) hat wahrscheinlich doch auch von Origenes gelernt“ (I⁴, 728); und R. Seeberg geht bei der Beurteilung der Lehre des PvS sogar von der Annahme aus, sie werde „ihren Ausgang von Origenes' Christologie genommen haben“ (DG I², 468). 7 or. IV c.

einer (wahrscheinlich durch dynamistisch-monarchianische Färbung angreifbar gewordenen) Gestalt der älteren Tradition. Gegensätze, die später das Nicaenum unter eine Formel gezwungen hat (ökonomisch-monotheistische und philosophisch-pluralistische Trinitätslehre)¹, traten hier gegeneinander. Eine vorsichtigere Form der älteren Tradition hätte man schwerlich anzugreifen versucht. Aber — um von dem politischen Hintergrunde des Vorgehens der Origenisten zu schweigen, obwohl dessen Bedeutung wahrscheinlich nicht gering war — der vielleicht weltlich gesinnte und, wie Marcell und Eustathius, offenbar antiorigenistisch gestimmte, ja gegen die neue Logoschristologie anscheinend geradezu aggressive PvS (vgl. oben S. 6, Anm. 2, und das, was über das Abtun der „neueren“ Oden auf Christus oben S. 54 gesagt ist) vertrat die ältere Tradition in einer Form, die infolge seiner einflußreichen Stellung geradezu herausfordernd war und Handhaben zu einer Verurteilung bot, wenn man den „Irrlehrer“ dem sorgfältigen Verhör unterwarf, das Origenes solchen Leuten gegenüber empfohlen hatte. Origenes sagt nämlich in seinem Johannes-Kommentar nach Besprechung der verschiedenen Bezeichnungen, die in der Schrift für den σωτήρ sich finden, in bezug auf den Logosbegriff von Joh. 1, 1: *„Denen, die all jene vielen (anderen) Bezeichnungen beiseit lassen und ausschließlich diese gebrauchen, ferner bei jenen eine Erklärung fordern, so oft sie jemand ihnen entgegenbringt, bei dieser aber wie selbstverständlich sich beruhigen, muß man vorhalten, was denn eigentlich der Sohn Gottes sei, der „Logos“ genannt wird. Und dies zumal deshalb, weil sie unaufhörlich das Wort verwenden: Ἐξηρέξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν (Psalm 44, 2), in der Meinung, eine Äußerung des Vaters, die etwa in Silben zum Ausdruck komme, sei der Sohn Gottes, und demgemäß, so oft wir sorgfältig sie ausfragen (εἰ ἀκριβῶς αὐτῶν πυνθανοίμεθα), eine selbstständige Existenz ihm nicht geben (ὑπόστασιν αὐτῷ οὐ διδῶσιν), auch eine Wesenheit in bezug auf ihn nicht herausstellen (οὐδὲ*

Ar. c. 10, MSG 26, 480 C. In dem zur Erläuterung Hinzugefügten geht das „θεός“ über das, was der Verf. selbst sagen würde, hinaus.

1 Meine Ausführungen über das Nicaenum in der Festgabe für K. Müller (S. 68—82, besonders S. 78—82) können durch den Hinweis auf can. 19 Nic. und die Heranziehung auch der Novatianer durch Konstantin (oben S. 231) ergänzt werden.

οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν), *ich sage gar nicht der oder der Art, sondern irgendeine Wesenheit überhaupt* (ἀλλ' ὅπως ποτὲ οὐσίαν)¹. Das ἀκριβῶς πυνθάνεσθαι hat bei PvS nicht gleich zum Ziele geführt; noch nach der ersten „Synode“ (264) war selbst Firmilian v. Kappadozien noch zweifelhaft darüber, ob man eine unerträgliche Irrlehre bei PvS feststellen könnte. Erst bei der zweiten „Synode“ glückte es dem Malchion, den „Ketzer“ zu entlarven. Und die Origenisten in Alexandrien haben es in diesen Jahren sich etwas kosten lassen, ihrer Theologie in Syrien größeren Einfluß zu verschaffen: zwei ihrer besten, Eusebius und Anatolius, sind in dieser Zeit nach Syrien gekommen, dort hängen geblieben und nacheinander im syrischen Laodicea (am Meere) Bischöfe gewesen². Lucian, der Märtyrer, den sein Glaubensbekenntnis³ und die Haltung seiner Schüler im arianischen Streit auf den linken Flügel der Origenisten stellt, hat, wenn er im Jahre 268 schon in Antiochien weilte, auf Malchions Seite stehen müssen. Denn dem PvS gegenüber gehörten, wie die Einladung des Dionys v. Alexandrien zur ersten Synode beweist, alle Origenisten, auch die, welche wir zur „Linken“ rechnen, ja alle irgendwie von der philosophischen Logoslehre beeinflussten Theologen zusammen. — Das wird auch die *ep. Hymenaei* bestätigen, deren Echtheit nachzuweisen, jetzt, nach all den vorausgegangenen Untersuchungen, die Möglichkeit gegeben ist.

¹ In Joann. 1, 24, 151, S. 29, 17—26; vgl. 1, 21, 125, S. 25, 21—29.

² Euseb 7, 32, 5f. 12 u. 21, II, 718, 5—18; 722, 5—8 u. 726, 12—14. Zahlen habe ich oben absichtlich nicht angegeben, weil sie nicht mit Sicherheit festgestellt werden können. Wenn Eusebius und Anatolius, die nach Eusebius (7, 32, 7—11, II, 718, 21—722, 5) bei der Belagerung des Brucheion um die Linderung der Not sich verdient gemacht haben, erst μετὰ τὸν δηλωθέντα πόλεμον, also nach der Eroberung des Brucheion (Euseb, chron. Hier. u. Arm.: Claudius ann. 1); wahrscheinlich aber erst 270), nach Syrien kamen, kann Anatolius nicht kurz vor der zweiten Synode gegen PvS der Nachfolger des eben verstorbenen Eusebius in Laodicea geworden sein (Euseb 7, 32, 21). Das Wahrscheinlichste scheint mir, daß ihre Reise nach Syrien, zum mindesten die des Eusebius, in die Zeit vor der Eroberung des Brucheion zu setzen ist. Verhältnisse wie die, welche die Belagerung des Brucheion schuf, gab es in Alexandrien schon, als Bischof Dionysius noch lebte (Euseb 7, 21, 3, II, 676, 2—7). ³ Vgl. meine Abhandlung „Das Bekenntnis Lucians, d. M.“, SBA 1915, 576—603.

Kap. VI.

Die bisher strittigen urkundlichen Quellen.

§ 19. Der Hymenaeusbrief und seine Bedeutung für die Erkenntnis der Lehrweise des Paul von Samosata.

1. Die seit mehr als 200 Jahren gelegentlich behandelte, aber noch heute nicht zur Erledigung gekommene Frage nach der Echtheit des dem Eingange nach von Hymenaeus v. Jerusalem und fünf andern Bischöfen an PvS gerichteten Briefes (vgl. oben S. 95 u. 108) kann nicht entschieden werden, ehe man sich nicht ernstlich um seinen Text gekümmert hat. Daß dies bisher nicht geschehen ist, erklärt sich nur unzureichend daraus, daß man weder die (noch heute nicht nachweisbare) handschriftliche Grundlage der auf Turrianus zurückgehenden *editio princeps* von 1608 (oben S. 96, Anm. 2), noch eine andre Hs des Briefes kannte. Denn der Text weist Mängel auf, die ohne den Rückgang auf Hss erkennbar gewesen wären, wenn man den Gedankengang des Ganzen und den Sinn der einzelnen Sätze sorgfältig erwogen hätte. Wer den Brief in den bisherigen Ausgaben¹ liest, wird freilich geneigt sein, anzunehmen, von einem Gedankengange sei gegenüber dieser wüsten Masse von falsch, wenn auch im Geiste der Zeit, verstandenen Schriftstellen überhaupt nicht zu reden; das Ganze mache den Eindruck derjenigen „Beweisführung aus der hl. Schrift“, die man noch heute bei theologisch ungebildeten Sekten-Anwällen findet. Und auch wenn man das Argument, daß diese geringe Höhenlage des Briefes gegen seine Echtheit spreche, nicht gelten lassen kann — denn bei der Mehrzahl der Bischöfe jener Zeit ist die Gefahr, ihre geistige Bedeutung zu überschätzen, größer, als die entgegengesetzte —, so wird man doch verstehen, daß der Brief solchen Eindruck machen kann. Aber es läßt sich zeigen, daß der überlieferte Text daran in hohem Maße die Schuld trägt. Und dies zu zeigen, bleibt noch heute wesentlich eine Aufgabe der inneren Kritik. Denn der von mir (oben S. 109f.) nachgewiesene, verhältnismäßig alte *cod. Coislin.* 299 (*saec.* XI) ist zwar ein besserer Textzeuge, als der noch nicht wiedergefun-

¹ Vgl. S. 96, bei Anm. 2 u. 3, und, über Routh, S. 101.

dene, daher nur aus dem Text der *editio princeps* erkennbare *cod. Turriani* — er bietet mehrere richtige Lesarten, die in diesem sich nicht finden, und nur sehr wenige falsche, die als diesem fremde bezeichnet werden können¹ —; aber beide gehen auf einen schon sehr mangelhaften Archetypus zurück. Das beweisen deutlicher, als die wenigen dem ersten Blick schon sich verratenden gemeinsamen falschen Lesarten, die Lücken, welche die innere Kritik in beiden Hss feststellen kann. Die Nachweisung dieser Lücken ist von einer Darlegung des Gedankenganges des Briefes unabtrennbar. Doch schicke ich dieser Darlegung zunächst (in Nr. 2) die Erörterung dreier Stellen voraus, bei denen auch der äußere Zustand des Textes darauf hinweist, daß in beiden Hss Textteile ausgefallen sind².

2a. Ich beginne mit der Stelle, bei der leicht ein sicheres Ergebnis gewonnen werden kann. Sie gehört dem Teile des Briefes an (c. 5), der dartun soll, daß es der präexistente υἱὸς θεοῦ gewesen sei, von dem das AT, ihn in denselben Abschnitten (ἐν ταῖς αὐταῖς περικοπαῖς καὶ τοῖς αὐτοῖς κεφαλαίοις)³ bald als ἄγγελος, bald als κύριος, bald als θεός einführend⁴, erzähle, daß er den Patriarchen erschienen sei und mit ihnen geredet habe. Nach den einleitenden — einen ersten Schriftbeweis aus Gen. 18, 1ff. u. 19, 24 einschließenden — dogmatischen Ausführungen beginnt hier die Reihe der biblischen Beispiele mit einem Hinweise auf die Geschichte von Isaaks Opferung, der im bisherigen Texte so lautet, wie folgt: ὥς καὶ ἐν ἄλλοις πρὸς τὸν Ἀβραάμ καὶ ἐξῆς· Νῦν γὰρ ἔγνων

1 Vgl. die kritischen Anmerkungen unter dem Texte, der in Kap. VIII A sich findet. Bei den Stellen, an denen Turrianus Rich- tigeres bietet, als der *cod. Coisl.*, muß man allerdings damit rechnen, daß Turrianus glücklich konjiziert haben kann. Doch bleiben einige gute, dem *Coisl.* fremde Lesarten übrig, die Turrianus offenbar schon in seiner Hs fand. 2 Ich zitiere den Brief nach dem unten in Kap. VIII gedruckten Texte, dessen Einteilung in numerierte Abschnitte von mir herrührt. 3 Origenes redet bald von περικοπαί (z. B. in Jerem. 19, 15, S. 173, 3), bald von κεφάλαια in der Schrift (ib. 12, 7, S. 93, 17). κεφάλαιον ist deutlicher ein Sachabschnitt; die περικοπαί scheint Origenes gelegentlich selbst im Interesse der Auslegung abzugrenzen. Hier genügt's, wenn man beide Begriffe als Hendiadys zusammennimmt. 4 Die Interpunktion der Ausgaben zeigt ebenso wie die (von ihnen übernommene) Übersetzung des Turrianus, daß dieser Satz bisher nicht richtig verstanden ist.

καὶ (Gen. 22, 12. 14). Das καὶ ἐξῆς in diesen Worten ist, wie die Interpunktion der Ausgaben (ἐξῆς.) zeigt, seit Turrianus im Sinne von „auch im Folgenden:“ verstanden worden. Das entspricht der Bedeutung von καὶ ἐξῆς (= und weiter) im Unterschied von καὶ τὰ ἐξῆς (= *et cetera*). Aber gleich in dem nächsten langen Zitat aus Gen. 31 u. 32 findet sich schon im Turrianischen Texte ein καὶ τὰ ἐξῆς und in c. 6 zweimal ein καὶ ἐξῆς da, wo aus einem längeren zusammengehörigen Bibelabschnitt nur einzelne Verse oder Versteile angeführt werden, während der Rest weggelassen wird. An der ersten dieser beiden letzteren Stellen bietet der *cod. Coislin.* die zweifellos richtige LA καὶ τὰ ἐξῆς, und an der zweiten wird gegen beide Hss so zu lesen sein. Nun findet sich aber auch an der ersten dieser vier ἐξῆς-Stellen, d. h. an derjenigen, die uns hier eigentlich angeht, im *cod. Coislin.* das καὶ τὰ ἐξῆς. Doch mit diesem τὰ wird der Satzteil sinnlos. Ebendeshalb wird ein späterer Abschreiber das τὰ getilgt haben. Doch gerade die Sinnlosigkeit des ὡς καὶ ἐν ἄλλοις πρὸς τὸν Ἀβραάμ καὶ τὰ ἐξῆς ist lehrreich. Sie beweist zwingend, daß ursprünglich zwischen dem „πρὸς τὸν Ἀβραάμ“ und dem „καὶ τὰ ἐξῆς“ ein oder mehrere Zitate aus derselben Geschichte ihren Platz gehabt haben. Dasselbe fordert der Gedankenzusammenhang. Denn Gen. 22 ist ein besonders deutliches Beispiel, vielleicht das deutlichste, dafür, daß das mit den Patriarchen redende himmlische Wesen im AT bald als ἄγγελος (22, 11), bald als κύριος (22, 14), bald als θεός (22, 1) bezeichnet ist. Nun wird aber in dem uns erhaltenen Texte des Hymenaeusbriefes nach dem καὶ τὰ ἐξῆς nur Gen. 22, 12b und 14 zitiert. Daß 22, 1 und 22, 11 übergangen sein sollten, ist in Rücksicht auf den Gedankengang m. E. undenkbar. An dieser Stelle des Briefes ist daher nicht nur das Vorhandensein einer Lücke gewiß; es ist auch das, was in dieser Lücke gestanden haben muß, im großen und ganzen so sicher erratbar, daß man es zuversichtlich ergänzen kann¹.

¹ Im einzelnen ist natürlich nicht mehr festzustellen, wie weit der Anfang des Kapitels zitiert war (das nächste lange Zitat rät, nicht zu früh abzubrechen), weiter, ob ein γέγραπται γάρ das Zitat einleitete (wie mir wahrscheinlich ist, weil nicht gleich Worte an Abraham kommen), und ob nach Abbruch des ersten Zitats (22, 1 ff.)

2b. Nicht ganz so günstig liegen die Dinge bei einer zweiten Stelle. Gegen Schluß des Briefes (in c. 8) findet man im Anschluß an den Gedanken, daß Christus θεός gewesen sei (κενώσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα θεῷ) und κατὰ σάρκα auch Mensch aus dem Samen Davids, im bisherigen Texte folgenden Satz: τὰ μὲν σημεῖα . . . ὁ θεὸς ἦν ἐπιτελέσας, τὸ δὲ (so der Text des Turrianus; *cod. Coisl.*: τῷ δὲ) σαρκὸς καὶ αἵματος μετεσχηκέναι τὸν αὐτὸν πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. Die zweite Hälfte dieses Satzes ist, wie ohne Rücksicht auf Gedankliches feststellbar ist, verderbt: ihr fehlt jedenfalls das Prädikat, und, wenn man τῷ δὲ liest, auch das Subjekt. Turrianus übersetzte, τῷ δὲ konjizierend (?¹): *participatione vero carnis et sanguinis tentatus est per omnia pro similitudine absque peccato*; und Routh hat sich durch diese Übersetzung, obwohl sie sicher nicht gewissenhaft ist — denn sie läßt das „τὸν αὐτὸν“ aus —, dazu bestimmen lassen, nicht nur statt des τὸ δὲ das τῷ δὲ, sondern auch statt des πεπειρασμένον (so *cod. Turr.*) den Nominativ πεπειρασμένος vorzuschlagen. In bezug auf das τῷ δὲ wird dieser Verbesserungsvorschlag durch den *cod. Coisl.* als glücklich erwiesen; hinsichtlich des πεπειρασμένον aber ist er sicher nicht richtig, denn das τὸν αὐτὸν schützt den Akkusativ, und das „est“ steht nicht im Texte, kann auch nicht ergänzt werden. Bedenkt man nun, daß das σαρκὸς καὶ αἵματος μετεσχηκέναι aus Hebr. 2, 14 stammt, aber das „πεπειρασμένον (Akkusativ!) [δὲ] κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας“ aus Hebr. 4, 15, so wird man es für ganz ausgeschlossen halten müssen, daß der Brief, entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit, zwei weit voneinander getrennte Stellen des Hebräerbriefs ohne jeden Hinweis auf den ἀπόστολος zu einem Ganzen verbunden haben sollte. Und dies Ganze ist noch dazu sinnlos, denn das πεπειρασθαι ist durch das σαρκὸς καὶ αἵματος μετεσχηκέναι

mit einem καὶ τὰ ἐξῆς das nächste (22, 11) ohne Verbindungspartikel, oder mit einem καὶ πάλιν eingefügt war (wie ich vermuten möchte, weil nicht, wie bei dem Anschluß von 12b an 11, nach der Auslassung dieselbe Rede fortgesetzt, sondern ein neuer Abschnitt begonnen wird). Für den Sinn sind aber diese Einzelheiten gleichgiltig.

1 Möglich ist, daß schon seine Hs ihm dies τῷ δὲ bot, daß aber die Herausgeber seines Materials seine Abschrift nicht richtig gelesen haben.

zwar ermöglicht, aber doch nicht bewirkt. Auch hier muß eine größere Lücke angenommen werden. Aber man kann nur ungefähr erraten, was in ihr gestanden haben könnte. Möglich wäre folgende Ergänzung: τῷ δὲ σαρκὸς καὶ αἵματος μετεσχηκέναι τὸν αὐτὸν (ἄνθρωπον γεγονέναι, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον, δηλοῖ δὲ ἀπόστολος. οὐ γὰρ δήπου, φησὶν, ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραάμ ἐπιλαμβάνεται, ὅθεν ὄφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν. καὶ ἀλλαχοῦ ἀρχιερεὺς δυνάμενον συμπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν ὀνομάζει αὐτὸν) πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας. Aber man muß sich des bewußt bleiben, daß diese Ergänzung, obwohl sie mit der vollständigeren Anführung von Hebr. 2, 14 und 4, 15 vermutlich das Richtige trifft, in vieler Hinsicht unsicher bleibt. Hebr. 2, 16f. braucht nicht zitiert gewesen zu sein, obwohl das σπέρματος Ἀβραάμ um des vorangehenden ἐκ σπέρματος Δαβὶδ willen am Platze sein, und das ἵνα ἐλεήμων γένηται ἀρχιερεὺς gut zu Hebr. 4, 15 überleiten würde. Andererseits ist denkbar, daß auch Hebr. 2, 17b und 2, 18 noch zitiert waren.

2c. Die dritte Stelle ist in dem Briefe die erste. Sie folgt (in c. 3) unmittelbar auf den grundlegenden Bekenntnisabschnitt (c. 2). Es heißt da: ὅς δ' ἂν ἀντιμάχῃται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν μὴ εἶναι πρὸ καταβολῆς κόσμου πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν, φάσκων δύο θεοὺς καταγγέλλεσθαι, ἐὰν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ θεὸς [μη, ohne Akzent, fügt der *cod. Coisl.* hinzu] κηρύσσεται, τοῦτον ἀλλότριον . . . ἡγούμεθα. Auch hier ist das zweite μὴ im *cod. Coisl.* ein äußerer Hinweis darauf, daß der Text nicht in Ordnung ist. Eine Berücksichtigung des Sinnes macht das zweifellos. Routh bemerkte zu dem „πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν“: *sine istis quidem bene procederet oratio, quae tamen ferri possint, si cum prioribus conjungantur, et δεῖν vel ante vel post addatur.* Aber gegen die — überdies nur mit dem anfechtbaren δεῖν dem Sinne nach mögliche — Verbindung des πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν mit dem Vorigen spricht entschieden, daß kein griechischer Theologe gesagt haben würde: δεῖ πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν μὴ εἶναι. Er hätte die Negation zu dem regierenden Verbum gesetzt, aber nicht eine

Negation dieser Art zum Inhalt des πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν gemacht. Noch unmöglicher ist die Streichung dieser drei Wörter. Wie sollten sie, wenn sie nicht ursprünglich sind, in den Text gekommen sein? Man wird in anderer Weise Abhilfe suchen müssen. Einen Fingerzeig gibt das ἀντιμάχεται. Ich will zwar nicht in Abrede stellen, daß dies in der kirchlichen Literatur nicht häufige Wort unter stillschweigender Ergänzung eines λέγων oder dergl. zur Einführung eines negativ formulierten Satzes gebraucht werden könnte. So verstand es Turrianus, wenn er übersetzte: *qui autem contra dicit filium dei non esse etc.* Aber besser wird ἀντιμάχεσθαι mit einem Dativ verbunden. Um solchen Dativ zu erhalten, könnte man auch hier eine größere Lücke annehmen: ὅς δ' ἂν ἀντιμάχεται, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν μὴ εἶναι πρὸ καταβολῆς κόσμου (νομίζων, τοῖς θεοῖς αὐτὸν εἰωθόσι) πιστεύειν καὶ ὁμολογεῖν. Aber der Dativ schleppt hier nach, und der Ausfall der ergänzten Worte wäre minder leicht erklärlich als derjenige, der in den beiden in Nr. 2a und 2b ergänzten Bibelstellen. Einfacher ist es, in dem τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν μὴ εἶναι πρὸ καταβολῆς κόσμου das μὴ zu streichen und vor dem τὸν υἱὸν ein τῷ als den zu ἀντιμάχεται gehörigen Dativ einzufügen. Der Ausfall dieses τῷ ist vor dem τὸν begreiflich; und die Streichung des μὴ ist unbedenklich, weil nach dem Wegfall des τῷ seine Einfügung aus derselben ängstlich-orthodoxen Gedankenlosigkeit sich erklären läßt, die im *cod. Coisl.* das zweite μὴ (vor κηρύσσεται) einzufügen für richtig hielt. Es ist dann freilich nur ein Wort, das τῷ, das in den beiden Hss ausgefallen ist; aber auch durch diese sehr kleine „Lücke“ und durch das falsche (erste) μὴ wird die aus den in 2a und 2b nachgewiesenen großen Lücken sich ergebende Erkenntnis bestätigt, daß schon die gemeinsame Vorlage des *cod. Turr.* und *cod. Coisl.* sehr mangelhaft war. Mit der Verbesserungsbedürftigkeit unseres Textes wird daher auch gerechnet werden müssen, wenn man seinem Gedankengange nachgeht (s. Nr. 3).

3a. Der erste der (von mir abgegrenzten) Abschnitte des Briefes knüpft an Verhandlungen an, die offenbar nur kurze Zeit zurücklagen. Es ist bei ihnen zu gegenseitiger Aussprache gekommen; und beide Teile (PvS und seine Gegner, zu denen die Absender des Briefes gehören) haben dabei ihre Glaubens-

anschauungen dargelegt. Damit aber noch deutlicher werde, wie jeder denke, und die Streitpunkte zu sicherer Erledigung kommen, halten die Bischöfe, von denen der Brief herrührt, es für richtig, ihren (mit vielen Worten als altüberkommen charakterisierten) Glauben schriftlich darzulegen. Am Schluß des Abschnitts ist dem ἐκθέσθαι das in den Ausgaben zum folgenden Satze gezogene εἶναι anzufügen; denn es hat die Bedeutung, die im Deutschen ein Doppelpunkt (:) haben würde.

3b. Im zweiten Abschnitt folgen dann die grundlegenden Gedanken des von den Bischöfen bekannten Glaubens, zunächst in bezug auf den einen ἀγέννητος θεός, dann in bezug auf seinen Sohn. Die zweite Hälfte dieses Abschnitts ist offenbar bereits durch den Gegensatz bestimmt, in dem die Bischöfe zu PvS stehen. Sie schreiben: „*Diesen Sohn* (von dem die am Schluß der ersten Hälfte zitierte Schriftstelle, Matth. 11, 27, spricht) *bekennen und predigen wir, gemäß dem, was wir aus dem AT und NT ersehen haben, als gezeugt, als den eingebornen Sohn, der das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, als den Erstgeborenen vor aller Kreatur, die Sophia, den Logos und die Kraft Gottes, als vor den Weltzeiten seiend nicht der Vorherbestimmung nach, sondern in Wirklichkeit, und als Gott dem Wesen nach, als Gottes Sohn.*“¹ — Abschnitt 3 wird durch das Eventual-Anathem eingeleitet: *Wer aber dem Glauben und dem Bekenntnis, daß der Sohn Gottes Gott war vor Schöpfung der Welt, widerstreitet, der ist nach unserer Meinung der kirchlichen Wahrheitsregel entfremdet.* Dann folgt die erste dogmatisch-polemische These mit Schriftbegründung: Denn der Sohn ist Gott. Nur dies, das Gott-sein des Sohnes, sollen die angezogenen Schriftstellen beweisen. — In Abschnitt 4 wird die zweite These dieser Art entwickelt und als schriftgemäß dargetan: er, der Sohn, war immer bei Gott als der Ausführer des väterlichen Willens gegenüber der Kreatur, bei

¹ Ich ziehe, anders als die bisherigen Ausgaben, das οὐ προγνώσει ἀλλ' οὐσία zu dem πρὸ αἰώνων ὄντα. Denn das οὐ προγνώσει muß so bezogen werden (vgl. oben S. 255), und das ἀλλ' οὐσία als positive Ergänzung zu diesem Negativen aufzufassen, ist nicht nur an sich, sondern auch deshalb ratsam, weil die Verbindung mit dem Folgenden (οὐσία καὶ ὑποστάσει θεόν) zwar möglich ist (wenn man das οὐσία καὶ ὑποστάσει als Hendiadys auffaßt), aber bei der Synonymität der beiden Begriffe doch schwierig bleibt.

der Weltschöpfung als seine ἐνέργεια ζῶσα καὶ ἐνυπόστατος selbst mit tätig. — Er ist's auch gewesen, so sagt dann Abschnitt 5, der, als ἄγγελος oder κύριος oder θεός bezeichnet, den Patriarchen erschien und mit ihnen redete. Denn zu meinen, der θεός τῶν ὅλων sei ἄγγελος genannt worden, ist gottlos; der Sohn ist der ἄγγελος des Vaters, γέγραπται γάρ· (καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ·) Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Die Text-ergänzung, die ich hier vorgenommen habe, halte ich für ebenso erwünscht wie wahrscheinlich. — Auch bei der Gesetzgebung (Abschnitt 6) ist der Sohn Gottes der Mittler gewesen; er war der Gott, der dem Moses erschien.

3c. Abschnitt 7 sagt von dem Sohne, und zwar, wie ein Vergleich mit Abschnitt 8 lehrt, dem präexistenten, er allein habe den unsichtbaren Gott gesehen und könne daher (doch ist dieser Gedanke hier nebensächlich) Kunde von ihm geben. Bei den Schriftstellen, mit deren Anführung hier allein argumentiert wird, ist m. E. der Text abermals nicht unversehrt auf uns gekommen. Auf zwei Jesusworte aus dem Johannes-evangelium und ein Wort desselben Evangeliums (1, 18) folgt hier im bisherigen Texte, mit der Einführungsformel καὶ ὁ ἀπόστολος ἐν ἄλλῃ eingeleitet und mit dem nachgebrachten φησί schließend, die erste Hälfte von 1. Tim. 1, 17: τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ σοφῷ θεῷ. Daß diese erste Hälfte, obwohl es im Zusammenhange allein auf sie und ihr ἀοράτῳ ankommt, dennoch (nach dem auf das θεῷ folgenden φησί) durch die zweite Hälfte ergänzt werden muß: τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν, ist m. E. unbestreitbar; der Dativ τῷ δὲ βασιλεῖ ist sonst ganz unverständlich, und das φησί nach dem θεῷ wird hinsichtlich seiner Stellung erst nach der Ergänzung erklärlich. Und die zweite Hälfte von 1. Tim. 1, 17 ist nicht der einzige Ausfall, der hier festzustellen ist. Das καὶ ὁ ἀπόστολος ἐν ἄλλῃ scheint mir ohne eine Text-Ergänzung unerträglich. Nicht nur weil das ἐν ἄλλῃ, wenn man den Text so liest, wie er ist, durch das die beiden vorausgehenden Zitate einleitende καὶ ἐν τῷ αὐτῷ εὐαγγελίῳ einen unmöglichen Inhalt erhielte, sondern vornehmlich deshalb, weil dies ἐν ἄλλῃ auch gänzlich überflüssig wäre. Es ist nur verständlich, wenn ursprünglich auf das καὶ ὁ ἀπόστολος zunächst ein anderes Paulus-Zitat gefolgt ist. Da nun in dem Zusammenhange der in diesem

Abschnitt entwickelten Gedanken kein Wort der Schrift den Theologen jener Zeit so wichtig war, wie Col. 1, 15, so glaube ich, den Text so ergänzen zu dürfen: *καὶ ὁ ἀπόστολος* (περὶ αὐτοῦ λέγει: Ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου, καὶ) ἐν ἄλλῳ (scil. τόπῳ) Τῷ δὲ βασιλεῖ κτλ. — Abschnitt 8 kommt dann zu dem geschichtlichen Christus. Doch sind uns hier gleich am Anfang die Ausführungen des Briefes abermals nur verstümmelt erhalten. Die Lücke, die am Ende des Abschnitts 7 schon festgestellt wurde, da die Einfügung der zweiten Hälfte von 1. Tim. 1, 17 sich als geboten erwies, greift offenbar weiter als bis zu dem ἀμήν dieser Schriftstelle. Verschwunden ist in ihr auch mindestens ein Satzteil von Abschnitt 8, derjenige nämlich, in dem das Wort stand, von dem der *Accusativus cum infinitivo* abhängig war, der jetzt den Abschnitt 8 eröffnet: τὸν δὲ υἱὸν παρὰ πατρὶ ὄντα, θεὸν μὲν καὶ κύριον τῶν γενητῶν ἀπάντων, ὑπὸ δὲ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντα ἐξ οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐν ἡνθρωπικῇ. Doch ist mir mehr als wahrscheinlich, daß viel mehr ausgefallen ist. Denn über den Sinn des διόπερ, mit dem der unmittelbar an das ἐν ἡνθρωπικῇ angeschlossene Satz beginnt: διόπερ καὶ τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα, χωρῆσαν πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἥνεται καὶ τεθεοποιεῖται, kann das, was vom Vorhergehenden noch erhalten ist, auch wenn man es durch ein das τὸν δὲ . . . ἐν ἡνθρωπικῇ regierendes Verb ergänzt, keine Auskunft geben. Auch an das auf das διόπερ folgende „καὶ“ könnte man eine ähnliche Schlußfolgerung anknüpfen, d. h. durch dies καὶ . . . τὸ σῶμα sich veranlaßt sehen, im Vorigen eine (in der Lücke mit untergegangene) Erwähnung der Seele Jesu vorauszusetzen, — wenn es nicht wahrscheinlicher wäre, daß die Briefschreiber für die originistischen Gedanken über die Seele Jesu kein Verständnis mehr gehabt haben, und wenn nicht das „καὶ“ als blasse Weiterführungs-Partikel verstanden werden könnte. Wohl aber weist auch der starke Ton, mit dem im folgenden Satze das „ὁ αὐτὸς sowohl θεὸς wie ἄνθρωπος“ behauptet und in lückenhaft erhaltenen Ausführungen (vgl. oben Nr. 2b, S. 268f.) erläutert wird, vielleicht darauf hin, daß im Eingang dieses Abschnitts 8 nicht nur ein Satzteil, sondern mehr ausgefallen ist.

3d. Große Schwierigkeiten bereitet der nächste Abschnitt (9), mit dem die dogmatisch polemischen Ausführungen ihren

Abschluß finden. Schon bei dem οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς πρὸ τῆς σαρκώσεως, mit dem die Erörterung einsetzt, könnte man stolpern. Denn auf das Vorige kann das οὕτω sich nicht zurückbeziehen. Abschnitt 8 handelt ja nicht von dem ἄσαρκος, sondern von dem ἐνσαρκος. Und das καὶ sähe man in Rücksicht auf den Gedankenfortschritt lieber vor dem πρὸ τῆς σαρκώσεως. Doch wird man über diesen Anstoß sich hinwegsetzen dürfen und müssen. Denn das οὕτω καὶ dient, wie in der Vulgärsprache, bei stark verminderter Tragweite des οὕτω, wohl nur der Weiterführung: *So wird auch Christus vor der σάρκωσις* usw. Aber was ist das Weitere, zu dem man geführt wird? Der überlieferte Text: οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ὡς εἰς ὠνόμασται kann nicht der ursprüngliche sein. Denn hat je ein böser Ketzer die Einheit des λόγος ἄσαρκος bestritten? Und wenn man sich mit der Annahme helfen wollte, die Briefschreiber hätten das, was Pvs über den λόγος und die σοφία in ihm gedacht und gesagt hat, mißverstanden, d. h. eine Verkenntung der Einheit des Logos in diesem Reden von λόγος καὶ σοφία gesehen, so erweist sich diese Auskunft an den in diesem Abschnitt des Briefes zitierten Schriftstellen als gänzlich unangebracht. Denn von der Einheit des Präexistenten sagen diese Schriftstellen schlechterdings nichts. Sie haben ihre Eigentümlichkeit darin, daß sie zu zeigen versuchen, schon der Präexistente werde in der hl. Schrift mehrfach „Christus“ genannt. Das ist das allen fünf Zitaten Gemeinsame. Denn 2. Kor. 3, 17 (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι) wird nur zur Erklärung der πνευματικῇ πέτρα im zweiten Zitat, unmittelbar vor diesem, herangezogen, ohne eine selbständige Bedeutung zu haben; und in dem dritten Zitat (1. Kor. 10, 9) muß das κύριον, das beide Hss bieten, unfraglich durch das auch in dem apostolischen Texte bekanntlich mehrfach bezeugte Χριστὸν ersetzt werden. Unter diesen Umständen wird es nicht zu kühn sein, wenn ich in den das *Probandum* angehenden Eingangsworten des Abschnitts das εἰς in Χριστὸς ändere: οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς πρὸ τῆς σαρκώσεως ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ὡς Χριστὸς ὠνόμασθαι. Das fordert der Zusammenhang, und paläographisch ist die Verderbnis leicht erklärlich. Zu dieser Änderung paßt auch der Schlußsatz des Abschnitts, sobald man vor dem θεοῦ δύναμις καὶ σοφία dasselbe καθὸ einfügt, das nachher bei Χριστὸς

steht, oder die Worte θεοῦ δύναμις καὶ σοφία (sie als Apposition, nicht als Prädikat fassend) so versteht, als stünde dies καθὼς da: *Wenn nun Christus* — das ist hier Eigennamen, d. h. eine auf die Unterscheidung des λόγος ἁσαρκος und des geschichtlichen Jesus Christus sich nicht einlassende Bezeichnung des κύριος — *(als) Gottes δύναμις und Gottes σοφία vor den Weltzeiten ist, so auch καθὼς Χριστός* (d. h. als der, der in seinem irdischen Leben die Salbung mit dem Geiste empfing usw.), *da er dem Wesen nach eins und dasselbe ist.* Die Antithese zu dem ἄλλος ὁ λόγος καὶ ἄλλος ὁ Ἰησοῦς Χριστός des PvS ist hier unverkennbar. Doch wie kommen die Briefschreiber dazu, wie selbstverständlich vorauszusetzen, daß „Christus“ als θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία vor den Weltzeiten war? Der Anfang des Satzes (εἰ δὲ Χριστός θεοῦ δύναμις κτλ) verrät es. Denn das εἰ δὲ leitet, an Zugestandenes oder Nachgewiesenes anknüpfend, eine Folgerung ein, die sich daraus ergibt. Hier fehlt aber solch ein Anknüpfungspunkt. Es muß also angenommen werden, daß vor dem εἰ δὲ κτλ etwas ausgefallen ist. Und von einem Schriftwort läßt sich sagen, daß es in diesem Zusammenhange nicht unverwertet geblieben sein kann. Das ist 1. Kor. 1, 23f.: ἡμεῖς κηρύσσομεν Χριστὸν . . . θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. Aber dies eine Zitat reicht nicht aus. Denn es sagt nicht, daß diese σοφία vor den Weltzeiten war. Es muß mit diesem Pauluswort ein Spruch wie Prov. 3, 19: ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν oder die Selbstaussage der σοφία aus Prov. 8, 23: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ oder — denn die Gleichsetzung von υἱός und σοφία ist den Briefschreibern selbstverständlich — Hebr. 1, 2: δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας verbunden gewesen sein. Letzteres ist mir, damit nicht wieder ins AT zurückgegriffen zu werden braucht, das Wahrscheinlichere. Vermutungsweise würde ich daher die Stelle so wiederherzustellen versuchen: καὶ ὁ Πέτρος· Περὶ ἧς . . . ἐν αὐτοῖς. (καὶ ὁ ἀπόστολος· Ἡμεῖς κηρύσσομεν Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ σοφίαν, καὶ ἀλλαχοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ· Δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.) εἰ δὲ Χριστός, (καθὼς?) θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία, πρὸ αἰώνων ἐστίν, οὕτω καὶ καθὼς Χριστός. Da aber unsicher bleibt, welches zweite Schriftwort neben 1. Kor. 1, 23f. benutzt war, und da auch in bezug auf diese Paulusstelle offen bleiben muß, ob sie ganz, oder (wie oben) abgekürzt angeführt,

oder nur umschrieben war, so muß man im Druck des Briefes sich auf die Kennzeichnung der Lücke beschränken, aber darauf verzichten, sie auszufüllen.

3e. Im Schlußabschnitt (10) wird von PvS eine Erklärung darüber gefordert, ob er ebenso denke und lehre, und ob es ihm genehm sei — das $\sigma\epsilon$ gehört zu ἀρέσκη und braucht nicht in $\sigma\alpha$ geändert zu werden —, den vorstehenden Ausführungen durch seine Unterschrift zuzustimmen.

4a. Der Brief bedeutet also, wenn er echt ist, ein Ultimatum. Doch ist er echt? Diese Frage muß entschieden werden, ehe über die Bedeutung des Briefes gesprochen werden kann. — Er bildet mit den Text-Ergänzungen, die ich vorgeschlagen habe, ein wohldurchdachtes, gar nicht weitschweifiges, sondern im Gegenteil in knappen Darlegungen fortschreitendes Ganzes. Und daß so viele Ergänzungen nötig waren, belastet nur die Abschreiber, die, weil sie den Sinn der vielen Schriftzitate nicht verstanden, ihnen gegenüber unaufmerksam und träge wurden, ja schließlich vielleicht absichtlich gekürzt haben. Im Anfang sind der Auslassungen wenige, und die erste größere ist durch ein Homoioteleuton entschuldigt; gegen den Schluß hin aber erlahmt die Aufmerksamkeit der Schreiber, ja auch ihre Arbeitslust sichtlich. Das ist nur natürlich. Auch das wird bedacht werden müssen, daß der Brief, wenn er echt ist, aus einer brüchigen Papyrushandschrift abgeschrieben sein kann, als man erstmalig auf Pergament ihn übertrug. Er wird auch nicht oft abgeschrieben sein und kann daher mehr als einmal dem Schreiber in einer Vorlage vorgelegen haben, deren Schrift ihm ungewohnt war. — Für die Echtheit des Briefes sprechen außer seiner Geschlossenheit zwei gewichtige Gründe der inneren Kritik. Zunächst der, daß seine dogmatischen Ausführungen ihrem positiven Gehalt nach durchaus in die Zeit passen, aus der sie zu stammen vorgeben. Nirgends verrät sich die Farbe eines späteren Jahrhunderts¹. Auch die nach Bardenhewer² einen Nachhall des nestorianischen Streites enthaltende und auch nach Harnacks Urteil³ „recht bedenklich

¹ An Harnacks Bemerkung: „Die umfangreichen christologischen Aussagen können zur Not als vornicänisch gelten“ (LG II, 2, S. 136, Anm. 3) ist m. E. nur das „zur Not“ angreifbar. ² II, 234. ³ A. a. O. (S. 137).

lautende“ Aussage: τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα χωρῆσαν πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἡνωται καὶ τεθεοποιῆται¹, ist nicht nur in ihrer ersten, durch Col. 2, 9 gedeckten Hälfte, sondern ebenso in der zweiten gänzlich unanständig, weil sie über das, was bei Origenes und bei Malchion nachweisbar ist, nicht hinausgeht². Dasselbe gilt von der schlechthinnigen Gleichsetzung „Christi“ mit dem göttlichen Logos³. Die theologische Stellung der Briefschreiber ist überhaupt der Malchions und des Synodalbriefes aufs engste verwandt. Nur eine Verschiedenheit läßt sich beobachten: die ewige Zugehörigkeit des „Sohnes“ zum „Vater“ tritt noch weniger hervor, als im Synodalbrief (oben S. 259). Denn das „ἀεὶ“ in dem Satze: τοῦτον πιστεύομεν σὺν τῷ πατρὶ ἀεὶ ὄντα⁴ zu pressen, ist unberechtigt⁵. Aber es ist schon oben (S. 264) darauf hingewiesen, daß dem PvS gegenüber die Origenisten vom linken wie vom rechten Flügel, ja alle „philosophischen“ Theologen einig waren. — Ein noch gewichtiger Grund für die Echtheit des Briefes ist, daß seine antithetische Haltung den Verhältnissen, aus denen er geboren sein will, völlig entspricht. Freilich ist unleugbar, daß die Briefschreiber dem PvS Unrecht tun, wenn sie nicht bedenken, daß er vom Logos gelten läßt, was sie von „Christus“ bei ihm nicht anerkannt sehen, und wenn sie meinen, er halte den Logos nicht für eine ἐνέργεια ζῶσα, sondern für eine ἐπιστήμη ἀνυπόστατος (c. 4). Aber bei ihrer uneingeschränkten Gleichsetzung von „Christus“, „Logos“ und „Sohn Gottes“ und bei ihrem Überzeugtsein von der Richtigkeit ihrer „Hypostasen“-Lehre ist das

1 c. 8. 2 Vgl. Origenes in Joann. fragm. 84, S. 549, 21: ἀνθρώπος γέγονεν ἀτρέπτως, und c. Cels. 3, 41, I, 237, 7—10: τὸ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα . . . φαιμέν . . . εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι; oben S. 260f. und „Harnack-Elirung“ S. 239. 3 Auch Origenes konnte sagen, daß durch „Christus“ alles geschaffen sei (z. B. de princ. 1, 7, 1, S. 86, 14; 2, 9, 4, S. 167, 17f.). Apollinaris (vgl. oben S. 135) war auch hier nicht nur vom Vulgärglauben, sondern bereits von älterer theologischer Tradition abhängig. 4 c. 4 am Anfang. Es folgt ein Hinweis darauf, daß der Sohn der Ausführer des väterlichen Willens gegenüber der κτίσις gewesen sei. 5 Selbst Euseb konnte schreiben: οὐδὲν γεννητὸν, οὐ χρόνοις μὲν τισιν οὐκ ὄντα, ὕστερον δὲ ποτε γεγονότα, ἀλλὰ πρὸ χρόνων αἰώνων ὄντα καὶ προόντα (dem. ev. 4, 3, 13, ed. Heikel 154, 13ff.).

begreiflich. Zieht man dies beides in Rechnung, so sind die 7 Thesen, die sie dem PvS entgegenhalten, durchaus an ihrem Platze. Den ungerechten Vorwurf des Psilanthropismus hört man nicht, die Briefschreiber wissen, daß auch PvS Christum „Gott“ nennt; sie vermissen, daß „der Sohn Gottes“ nach ihm nicht θεός ist πρὸ καταβολῆς κόσμου (c. 3). Sie sind überhaupt über die Lehrweise des PvS gut unterrichtet. Sie wissen offenbar (vgl. c. 4), was wir nach den Fragmenten nur erraten konnten (S. 216f.), daß PvS den Logos als die welterschaffende ἐνέργεια Gottes bezeichnete; sie verraten genaue Kenntnis davon (c. 9), daß PvS die Bezeichnung „Christus“ nur auf den geschichtlichen (und erhöhten) Jesus angewandt wissen wollte; ihre Betonung des „τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἡνωται“ setzt die richtige Annahme voraus, daß PvS den Gedanken einer ἔνωσις οὐσιώδους zwischen dem Menschen Jesus und dem Logos (bzw. der σοφία) ablehnte. Auch der Umstand, daß die Briefschreiber überhaupt, und zwar an hervorragender Stelle, zu Beginn (c. 2) und am Schluß (c. 9), die Begriffe σοφία und δύναμις θεοῦ einführen, zeigt Bekanntschaft mit der Terminologie ihres Adressaten. Ja, man kann die bei Echtheit des Briefes selbstverständliche, aber auch nur dann erklärliche Tatsache feststellen, daß die Briefschreiber eine Äußerung des PvS gekannt haben müssen, die uns nicht überliefert ist. Denn wenn es am Schluß der dogmatisch-polemischen Ausführungen (c. 9 a. E.) heißt, Christus sei (als der präexistente und als der geschichtliche Sohn Gottes) ἐν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ οὐσίᾳ, εἰ καὶ τὰ μάλιστα πολλαῖς ἐπινοαῖς ἐπινοεῖται, so nehmen die gesperrt gedruckten Worte aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine Äußerung des PvS Rücksicht, die Ähnliches geltend gemacht haben wird, wie Marcell, wenn er sagt¹: πανταχόθεν δηλὸν ἐστὶν μηδὲν ἕτερον τῇ ἀιδιότητι τοῦ λόγου ἀρμόττειν ὄνομα ἢ τοῦθ' ὅπερ . . . Ἰωάννης ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου εἶρηκεν (d. i. ὁ λόγος): ἐπειδὴ γὰρ μετὰ τῆς σαρκὸς ἀνάληψιν Χριστὸς τε καὶ Ἰησοῦς κηρύττεται, ζῶν τε καὶ ὁδὸς καὶ ἡμέρα καὶ ἀνάστασις καὶ θύρα καὶ ἄρτος καὶ εἴ τι ἕτερον ὑπὸ τῶν θεῶν ὀνομάζοιτο γραφῶν, οὐ παρὰ τοῦτο ἀγνοεῖν ἡμᾶς προσήκει τὸ πρῶτον ὄνομα².

1 fr. 43, S. 192, 17—22. 2 Vgl. die oben S. 263 angeführte Äußerung des Origenes. Was Marcell sagt, war keine Sonderanschauung von ihm.

4b. Gegenüber der Wucht dieser für die Echtheit des Briefes sprechenden Tatsachen würden die Gegengründe, die man geltend gemacht hat, schwerlich den Ausschlag gegen sie geben können, wenn sie haltbar wären. Aber geht man ihnen nach, so wandeln sie sich in Zeugnisse für die Echtheit. Man hat gesagt (vgl. oben S. 109), ein Ketzler wie PvS wäre nicht so freundlich behandelt, wie es hier in dem Briefe geschieht. Aber es ist schon oben (S. 40f. u. 109) gezeigt, weshalb die Formen der Höflichkeit gewahrt werden mußten. Und mehr als Höflichkeitsform ist der Eingangsgruß doch nicht! Das „Παύλω ἐν Χριστῷ χαίρειν“ ist wahrlich nicht mehr, als unter den obwaltenden Umständen gesagt werden mußte. Doch wäre ein Fälscher darauf gekommen, „einen so bösen Ketzler wie PvS“ so begrüßt sein zu lassen? — Ja, die Haltung des Briefes ist gar nicht besonders freundlich. Die Erklärung der 6 Bischöfe, sie wollten schriftlich ihren Glauben bekennen, ἵνα πέρας ἀσφαλέστερον τὰ ἀμφισβητούμενα λάβῃ (c. 1), würde nur dann als freundliches Entgegenkommen aufgefaßt werden können, wenn irgendwie die Hoffnung auf brüderliche Verständigung ausgesprochen wäre. Aber davon ist man, wie das Eventual-Anathem zu Anfang des dritten Abschnitts zeigt, weit entfernt. Der Brief ist so höflich, wie ein Ultimatum es sein muß, aber keine Spur mehr. Das paßt in die Situation. Daß ein Fälscher den Ton richtig getroffen hätte, ist so gut wie ausgeschlossen! — Man hat weiter den Eingang des Briefes als „blaß und daher verdächtig“ bezeichnet und den „damals schon üblichen Kurialstil einem so großen Bischof wie dem von Antiochien gegenüber“ vermißt¹. Aber die Bischöfe, die mündliche Verhandlungen mit PvS hinter sich hatten, konnten von einer inhaltreicheren Einleitung füglich absehen. Und daß dem PvS der Bischofstitel nicht gegeben wird, ist ebensowenig auffällig, wie sein Fehlen bei den Namen der 6 Absender. Die Schreiber des Briefes, die in Antiochien selbst gegenwärtig waren und mit PvS schon verhandelt hatten, waren ihm ohne den Bischofstitel ebenso bekannt, wie er mit all seiner Würde sich ihnen bekannt wissen mußte. Kurialstil paßte nicht zur Sachlage. Aber hätte ein Fälscher auf ihn verzichtet? — Endlich hat man an den Namen der 6 Bischöfe, die als Absender des

¹ Harnack, LG II, 2, S. 136f., Anm. 2.

Briefes erscheinen, Anstoß genommen. Es sind Nr. 2, 3, 4, 5, 6 und 10 der in der Adresse des Synodalbriefes genannten, und zwar in der auch dort beobachteten Reihenfolge. Helenus v. Tarsus (Nr. 1 im Synodalbrief) fehlt, ebenso wie Nikomas v. Ikonium und Aelianus und Paulus (Nr. 7, 8, 9 des Synodalbriefes), deren Sitze wir nicht kennen. Nun hat man gemeint, Hymenaeus v. Jerusalem erscheine hier zu Unrecht in führender Stellung, denn nicht er, sondern Helenus sei der Vorsitzende der Synode gewesen (vgl. oben S. 108). Andere haben eben dieses Umstandes wegen und auch in Rücksicht auf den „freundlichen Ton“ den Hymenaeusbrief unter Annahme seiner Echtheit von der Synode von 268 abrücken zu müssen gemeint¹. Aber dieser Rettungsvorschlag ist ebenso unnötig, wie angreifbar; und der Anstoß, den er beseitigen will, ist leichter zu beheben. Angreifbar ist der Rettungsvorschlag, weil die Vereinigung derselben 7 Bischöfe, und nur dieser, zu einem Briefe an PvS vor der Synode, die sie 268 in Antiochien zusammenführte, sehr unwahrscheinlich ist. Und verrät sich nicht die Lage zur Zeit der letzten Synode darin, daß man offenbar dicht vor dem Bruche steht? Ist nicht der Brief ein „Ultimatum“? Unnötig ist der Rettungsversuch, weil die Nichtbeteiligung des Helenus v. Tarsus bei dem Briefe ebensowenig, wie dessen (bereits erörterter) Ton, einen wirklichen Anstoß bietet. Helenus v. Tarsus mag freilich, seit er in Antiochien war, der „Vorsitzende der Synode“ gewesen sein, wenn und soweit dieser Begriff auf die Zusammenkünfte der Zugereisten mit PvS, seinen Gesinnungsgenossen und andern Christen aus Antiochien und Umgegend zutrifft². Aber ist Helenus gleich anfangs in Antiochien zugegen gewesen? Auf Firmilian von Kappadozien haben die in Antiochien bereits (wesentlich vollzählig) versammelten Bischöfe längere Zeit gewartet³; er starb aber in Tarsus. Ist's nicht ganz wahrscheinlich, daß er den Helenus in Tarsus abholen wollte, und daß dieser wider seinen

¹ Vgl. über A. v. Harnack, der mit drei Synoden rechnet, oben Seite 109, Anm. 1. ² Vgl. oben S. 35 ff. ³ Euseb 7, 30, 5, II, 708, 2f.; deutsch oben S. 5; vgl. auch S. 50, Anm. 3. Daß es sich nur um wesentliche Vollzähligkeit der übrigen Synodalen handelt, liegt in der Natur der Sache (vgl. oben S. 42). Man darf also nicht schließen, daß auch Helenus v. Tarsus schon dagewesen sein müsse.

Willen durch Firmilians Erkrankung und Tod in Tarsus zurückgehalten wurde?¹ Auch Nikomas v. Ikonium, Aelianus und Paulus werden, als der Brief geschrieben wurde, noch nicht in Antiochien gewesen sein. So würde sich das Fehlen des Helenus (und der 3 andern Bischöfe) unter den Briefschreibern, wenn der Brief echt ist, sehr leicht erklären. Aber wäre es erklärlich, daß ein Fälscher, der die Namen dem Synodalbrief entnommen haben müßte, den an erster Stelle genannten Helenus ausließ?

5. Der Hymenaeusbrief ist also zweifellos echt und gehört in die Zeit der letzten Synode, ehe Helenus v. Tarsus angekommen war. Daß — erfolglose — Verhandlungen der Bischöfe mit PvS der Disputation zwischen ihm und Malchion vorangegangen sind, berichtet auch der Synodalbrief (vgl. oben S. 39). Der Hymenaeusbrief bezeugt das auch seinerseits; ja er ist selbst ein urkundlicher Rest der nach ergebnisloser mündlicher Aussprache schriftlich fortgesetzten bischöflichen Verhandlungen. Daß PvS dem Ansinnen, den Ausführungen dieses Briefes zuzustimmen, Folge gegeben hat, ist ausgeschlossen. Was er geantwortet hat, wissen wir nicht. Möglich ist, daß nun gleich die Disputation verabredet worden ist. Wenn dies die Folge des Briefes gewesen wäre, so hätte man den Brief dem Synodalschreiben als Anlage beizufügen, allen Anlaß gehabt. Aber auch ohnedies gehört er zum mindesten in demselben Maße zu den Vorakten der Absetzung des PvS, wie der 4 Jahre zurückliegende Brief des alexandrinischen Dionys, von dem es in dem Synodalschreiben heißt: ἡς καὶ τὸ ἀντίγραφον ὑπετάξαμεν². Nun trägt der Hymenaeusbrief in beiden Hss die Überschrift: Ἀντίγραφον ἐπιστολῆς πεμφθείσης Παύλῳ τῷ Σαμοσατεῖ ὑπὸ τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων πρὶν ἢ καθαιρεθῆναι αὐτόν. Und diese Überschrift ist auffällig. Denn ein Liebhaber alter Urkunden, der den Brief, den er irgendwo fand, der Nachwelt erhalten wollte und deshalb abschrieb oder abschreiben ließ, hätte ihn einfach als ἐπιστολὴ πεμφθεῖσα κτλ., nicht als ἀντίγραφον ἐπιστολῆς bezeichnet. Der Zusatz „ἀντίγραφον“ findet sich freilich nicht selten bei uns erhaltenen Urkunden, z. B. in den Akten der ökumenischen Synoden. Aber er weist dort nach meinen (freilich nicht vollständigen) Beobachtungen stets

¹ So schon Tillemont an der oben S. 109, Anm. 1 zitierten Stelle. ² Euseb 7, 30, 3, II, 706, 17, deutsch oben S. 4.

darauf hin, daß die mit diesem „ἀντίγραφον“ in der Überschrift versehene Urkunde einer andern, die ihr in den betr. Akten oft unmittelbar vorhergeht, als Anlage beigegeben war. Nimmt man an, daß das „ἀντίγραφον“ auch hier so zu erklären ist, so hat man freilich für Vermutungen über das Original, dem der Hymenaeusbrief als Anlage beigegeben sein konnte, ein weites Feld. Denn es wird in der Zeit der Synode von 268 und bald nach ihr mancher Brief in Sachen des PvS geschrieben worden sein, der dies Original gewesen sein könnte. Aber am nächsten liegt es doch, an das Synodalschreiben selbst zu denken. Die Nichterwähnung des Briefes in unsern Fragmenten des Synodalschreibens dagegen ins Feld zu führen, wäre ein gleicher Mißgriff wie der Basnages, der in dem „Schweigen“ der *ep. synodalis* ein Zeugnis gegen die Echtheit des Hymenaeusbriefes fand (oben S. 108). Unsere Fragmente des Synodalbriefes erwähnen auch die Disputation mit Malchion nicht. Und doch hat der Synodalbrief zweifellos von ihr gesprochen; ja, Euseb wird seine Mitteilungen über die Disputation aus dem Synodalbrief geschöpft haben (oben S. 10). Die Annahme, der Hymenaeusbrief sei als Anlage zu dem Synodalbrief auf die Nachwelt gekommen, ist daher eine berechnete Hypothese. Wer sie billigt, muß in der Überschrift des Briefes das „ἀντίγραφον ἐπιστολῆς“ von den Synodalen von 268 herleiten. Der übrige Wortlaut der Überschrift kann in der Hs, in der die *ep. Hymenaei* zuerst ohne den Synodalbrief und seine andern Anlagen (*ep. Dionysii* und Disputationsakten) Aufnahme fand, oder von einem Abschreiber dieser Hs umgestaltet sein. Wahrscheinlicher aber ist wohl, daß mehr von der Überschrift auf die Synodalen zurückgeht. Für den Fall darf man auch das „πρινὴ καθαιρεθῆναι αὐτόν“ mit dafür geltend machen, daß der Hymenaeusbrief der Zeit der letzten Synode angehört.

6. Wenn diese Beurteilung des Hymenaeusbriefes, wie ich hoffe, allgemeine Anerkennung findet, so wird er, eine in ihrer Art einzig dastehende Urkunde der Kirchen- und Dogmengeschichte einer quellenarmen Zeit, für die kirchen- und dogmengeschichtliche Würdigung des PvS als eine besonders bedeutende Quelle gewertet werden müssen. Er wird den zumeist sittlich wie dogmatisch bereitwilligst verurteilten Ketzler in ein wesentlich günstigeres Licht rücken. Von brüderlich sittlichen

Ermahnungen, die dem PvS des Synodalbriefes gegenüber doch sehr am Platze gewesen wären, hört man in dem Briefe keinen Ton. Da kann der Hauptanstoß nicht gelegen haben! Erst nach der Absetzung des Ketzers hat das sittliche Verurteilen und Verleumden des Verurteilten eingesetzt, — weil in der Kirche Stimmung gemacht werden mußte für den Urteilspruch der Synode. Und der dogmatische Gegensatz, den der Brief enthüllt, ist nicht der zwischen „jüdischem“ Psilanthropismus und dankbarem Glauben an den Herrn Jesus Christus. Religiöse Wärme fehlt in dem Briefe ganz. Es ist Schultheologie, die aus ihm spricht. Die der Zeitphilosophie und überhaupt hellenistischem Denken eng verschwisterte Logoschristologie bringt es dank den Gemeinsamkeiten, die ihre pluralistisch-monophysitische Tendenz mit dem Vulgärglauben hatte, fertig, sich als Orthodoxie zu gebärden! Ihr schließlich erfolgreiches Vorgehen gegen PvS ist wie eine weissagende Vorwegnahme der siegreichen Kämpfe gegen Marcell, das ursprüngliche Nicaenum, die antiochenische Schule und das abendländische Element im Chalcedonense. — Auch im einzelnen ist der Brief für die Erkenntnis der Lehrweise des PvS nicht bedeutungslos. Neu lehrt er freilich, den Fragmenten gegenüber, nur eines, das bereits hervorgehoben ist: daß auch PvS, wie Marcell, auf die verschiedenen Bezeichnungen hingewiesen hat, die dem geschichtlichen Jesus Christus — aber erst ihm, nicht dem Logos — in der Schrift gegeben werden. Aber er stellt zwei andre Parallelen zu Marcell heller heraus, als die andern Quellen es tun: auch PvS hat seinen ökonomisch-trinitarischen Monotheismus in ausdrücklichem Gegensatz zu dem Pluralismus der Lehre vom Logos-Sohne geltend gemacht, φάσκων δύο θεοὺς καταγγέλλεσθαι, ἐὰν »ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ« θεὸς κηρύσσεται (c. 3), und auch er hat, wie schon die Fragmente anzunehmen nahelegten (vgl. oben S. 216f.), den Logos als die ἐνέργεια Gottes, des Vaters, bezeichnet.

§ 20. Die „Fragmente“ der λόγοι πρὸς Σαβῖνον.

1. Den 5 Zitaten, welche die „*Doctrina*“ als Fragmente Παύλου (τοῦ) Σαμοσατέως ἐκ τῶν αὐτοῦ πρὸς Σαβῖνον λόγων bringt (oben S. 92f. u. 110), ist es umgekehrt ergangen und wird

es, wie ich annehme, umgekehrt ergehen, wie dem Hymenaeus-brief. Dessen Echtheit hat Gegner gefunden, solange man über seine handschriftliche Überlieferung nicht unterrichtet war, während ich hoffen darf, daß die Zweifel jetzt verschwinden werden. Die λόγοι-Fragmente dagegen — L-Fragmente sage ich im Folgenden — sind von Feuerlein, der zuerst sie bekannt machte, von Ehrlich und von Walch¹, obwohl sie nur einen sehr verderbten Text hatten und über dessen Herkunft so gut wie gar nichts wußten, ohne jedes Bedenken als echt angesehen worden. Von Routh, der sie in besserem Texte nach Mais Exzerpten aus der *Doctrina* druckte, gilt im übrigen dasselbe. Er hatte keine Zweifel, kümmerte sich aber um die Überlieferung wenig; ja er wußte nicht einmal etwas von dem Bekanntsein der Fragmente vor Mai. Auch A. v. Harnack, der zuerst 1882 in dem Artikel „Monarchianismus“ der 2. Auflage der Real-Encyclopädie, dann 1886 im ersten Bande seiner Dogmengeschichte das große dogmengeschichtliche Interesse der Fragmente hervorhob und ihre Echtheit als durch dogmengeschichtliche Erwägungen „verbürgt“ ansah², ist ihrer Überlieferung zunächst nicht weiter nachgegangen, als Routh; und andere schlossen ohne tiefergreifende Untersuchung seinem Urteile sich an³. Aber seit die Forschung der „*Doctrina*“, dem dogmatischen Florileg, das die L-Fragmente bietet, mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden begann, machten Zweifel an der Echtheit der Fragmente sich geltend. Sie wurden teils durch die antimonotheletische Tendenz der *Doctrina*, teils im besondern dadurch angeregt, daß in ihr den L-Fragmenten drei „Ebions“ vorausgehen, die nur Hilgenfeld seltsamerweise⁴ für echt hielt. Ich konnte die Ebion-Zitate, die Harnack auch dem PvS zuzuschreiben geneigt war⁵, „nur für Fälschungen oder für falsch überschriebene Stücke ansehen, die orthodoxer-seits dem alten Ketzler untergeschoben seien, um unter seinem Namen den Monotheletismus abscheulich zu machen“ und be-

1 II, 71; vgl. 88f. 2 DG I, 592f., Anm. 8. 3 G. Krüger Gesch. der altchristl. Litt., S. 150: „deren Echtheit innere Gründe nicht entgegenzustehen scheinen.“ Bardenhewer II, 235: „Innere Gründe dürften der Echtheit dieser Zitate, bzw. ihrer Quelle, nicht entgegenstehen.“ 4 Harnack, DG I, 594, Anm. 6 = I⁴, 728, Anm. 1. 5 DG I a. a. O.; DG I⁴, 728, Anm. 1 mit Recht zurückhaltender.

merkte gleichzeitig schon damals (1886): „Sehr beachtenswert ist, daß dies Urteil über die Ebion-Zitate auch die Zuverlässigkeit der wichtigen Zitate verdächtigt, welche die *Doctrina* angeblich aus PvS beibringt“¹. Seitdem ist durch die sorgfältige, wenn auch die Frage der Entstehung der Sammlung noch nicht endgültig erledigende², Ausgabe der *Doctrina* durch Diekamp (1907) nicht nur der Text der L-Fragmente sichergestellt, sondern auch die Art des in der *Doctrina* vorliegenden Florilegs erkennbarer geworden. Auch die Überlieferung der L-Fragmente ward nun übersehbar; aber ihre Echtheit wurde, wie mir scheint, zugleich zweifelhafter. Über die Zeit der monotheletischen Kämpfe sind die Fragmente nicht zurückzuverfolgen. Meine Zweifel an ihrer Echtheit verstärkten sich, weil auch die in der *Doctrina* ihnen folgenden Nestorius-Zitate mir verdächtig wurden³; und A. v. Harnack ist, obwohl er an der Echtheit der L-Fragmente noch „festhalten zu dürfen“ glaubt, doch den Bedenken zugänglicher geworden⁴.

2. Es gibt gewiß Echtheitsfragen, die, weil für ein sicheres Urteil die Unterlagen fehlen, unentschieden bleiben müssen. Aber ich glaube nicht, daß dieser Fall hier vorliegt. Die L-Fragmente der *Doctrina* können als echte Äußerungen des PvS, so wie sie vorliegen, nicht angesehen werden. Daß wir sonst von λόγοι πρὸς Σαβῖνον des PvS nichts hören, ist mir kein Grund für diese Behauptung. Denn stünde der Annahme der Echtheit nichts weiter im Wege, so würde dies Bedenken, ohne daß man es leichter zu nehmen brauchte, als es genommen zu werden verdient, m. E. ohne Schwierigkeit durch die Annahme sich beseitigen lassen, daß in dem Lemma, das nur bei dem ersten der Fragmente steht — die 4 folgenden sind durch ein τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν αὐτῶν eingeführt — das Σαβῖνον in Μαλχίωνα zu korrigieren sei. Denn in der Auseinandersetzung mit Malchion hat PvS die Undenkbarkeit einer ἑνωσις οὐσιώδης des Göttlichen und Menschlichen in Christo zweifellos ausführlicher begründet, als die erhaltenen Fragmente der Disputation erkennen lassen; und wenn der Name Μαλχίων in

1 Leontius S. 97, Anm. 2 Vgl. K. Holl, Deutsche Literaturzeitung 1908, Sp. 1806 ff. 3 Nestoriana, 1905, S. 162, vgl. S. 219, Anm.; DG⁴, 1906, S. 219, Anm. 5 u. S. 263, Anm. 2; Nestorius and his place, 1913, S. 115, Anm. 3. 4 LG II, 2, S. 137; DG I⁴, 724, Anm. 1.

Fragment 23 in Ἀλχέων entstellt werden konnte (vgl. oben S. 82, Anm. 3), so wird man die Möglichkeit, daß der Kompilator der *Doctrina*, der dann auch in diesem Falle nicht selbst der Exzerptor gewesen sein könnte, ein (vielleicht bereits entstelltes) πρὸς Μαλχίωνα seiner Vorlage als πρὸς Σαβῖνον gelesen habe, für wahrscheinlicher halten müssen, als die, daß um 660 ein echtes Werk des PvS zitiert sei, von dem wir sonst gar nichts hören¹. Sind die Fragmente unecht, dann ist an eine Korrektur derart freilich nicht zu denken. Denn die λόγοι πρὸς Μαλχίωνα (in den Disputationsakten) waren um 660 vermutlich noch ebenso vorhanden, wie um 540, waren also kontrollierbar; ein Fälscher aber mußte der Möglichkeit der Kontrolle sich entziehen. Ja, man könnte dann annehmen, daß der Fälscher in Anlehnung an die λόγοι πρὸς Μαλχίωνα sich den traditionslosen Titel „λόγοι πρὸς Σαβῖνον“ durch absichtliche Änderung des Namens geschaffen hätte. — Das Lemma der Fragmente bleibt daher, wenn über ihre Echtheit verhandelt wird, bei dem jetzigen Stande unseres Wissens besser ganz aus dem Spiele. Vier andre Gründe, die ich nach ihrer Gewichtigkeit in aufsteigender Folge anordne, sind m. E. entscheidend gegen die Echtheit der Fragmente.

3a. Man wird zwar zugeben müssen, daß selbst wenn die Unechtheit der in der *Doctrina* den L-Fragmenten vorausgehenden Ebion-Zitate und der ihnen folgenden Nestorius-Zitate feststünde², dieser Umstand nicht dazu nötigen würde, auch die L-Fragmente für unecht zu halten. Doch wenn man beachtet, daß in dem in Betracht kommenden Kapitel 41 der *Doc-*

¹ Der Versuchung, den von der *Doctrina* gebotenen Namen dem Μαλχίωνα durch den Hinweis auf die LA des cod. Claromontanus (Σαβιανόν) noch näher zu rücken, muß man widerstehen, da die 4 andern Hss., auch der mit dem cod. Clar. (C) zusammengehörige cod. Paris. (D), das Σαβῖνον als die in der *Doctrina* ursprüngliche LA erweisen.
² Bei den Ebion-Zitaten ist das der Fall. Mir ist auch die Echtheit der Nestorius-Zitate jetzt noch unwahrscheinlicher, als früher. Denn die 3 Fragmente aus den κεφάλαια (Nestoriana S. 218f.), die sie stützten (Nestoriana S. 161f.), haben schwerlich mehr Anrecht darauf, für echt gehalten zu werden, als die derselben Hs. entstammenden syrischen Gegenanathematismen (Nestoriana S. 220—222), deren Unechtheit ich nach der S. 73, Anm. 1, angeführten Abhandlung von E. Schwartz ebensowenig bezweifle wie die der lateinisch erhaltenen.

trina, das die Überschrift trägt: Χρήσεις θεοστυγῶν αἱρετικῶν, ὧν ὁμόφρονές εἰσιν οἱ μίαν ἐνέργειαν καὶ θέλησιν ὁμολογοῦντες ἐπὶ Χριστοῦ, vor Äußerungen des Apollinaris und anderer, die echt sind, nacheinander als Gesinnungsgenossen der bösen Monotheleten erscheinen: Ebion mit 3 gewiß unechten Zitaten, PvS mit unsern Fragmenten, Nestorius mit 2 sehr verdächtigen Äußerungen, Theodor v. Mopsueste mit 3 nicht sicher einzuschätzenden Briefstellen, Montan mit einem von Bonwetsch m. E. mit Recht verworfenen „Oden“-Fragment¹, und schließlich auch Mani mit zwei Äußerungen, die man nur mit einer gleichverdächtigen stützen kann², so wird man schwerlich in Abrede stellen können, daß in dieser eindrucksvoll abschreckenden Reihe ein Zitat das andere verdächtigt.

3b. Es würde das nicht in dem Maße der Fall sein, wenn die monenergistische und monotheletische Denkweise nicht so massiv deutlich hervorträte. Von der μία θέλησις καὶ ἐνέργεια Christi reden alle 3 Ebion-Zitate³, 3 der L-Fragmente und die beiden Nestorius-Zitate, allein von der μία θέλησις die beiden andern L-Fragmente, von der μία φύσις καὶ ἐνέργεια Montanus und die beiden Briefstellen des Mani! Man vergleiche mit dieser Aufdringlichkeit des Schlagwörter-Paares ihr weit mehr zufälliges oder terminologisch unfertigeres Beisammensein in den Apollinaris-Zitaten und denen, die folgen, und ihr getrenntes Behandeltwerden in Kap. 12 und 17 der *Doctrina*⁴! Man erinnere sich, wie selten im 6. Jahrhundert die von der Severianischen Kritik des τόμος Λέοντος angeregte heikle Frage der δύο ἐνέργειαι oder μία ἐνέργεια orthodoxerseits erörtert wurde! Man bedenke, daß der Streit des 7. Jahrhunderts seine unterschiedliche monenergistische und seine (natürlich die monenergistische Frage aufnehmende) monotheletische Phase hatte! Dann wird man m. E. nicht bezweifeln können, daß die Ebion-, PvS-, Nestorius-, Theodor-, Montanus- und Mani-Fragmente der *Doctrina* samt und sonders im höchsten Maße verdächtig sind.

3c. Doch können die L-Fragmente nicht eine Ausnahme bilden? Ist's nicht gerade bei PvS denkbar, daß er, der die

1 Bonwetsch, *Gesch. des Montanismus*, 1881, S. 56, Anm. 1. Hilgenfeld (*Ketzergeschichte*, 1884, S. 592, Anm. 1001) hat Bonwetsch nicht widerlegt. 2 Hilgenfeld, a. a. O. 303, Anm. 518. 3 Nr. 3 genauer von θέλησις καὶ πράξις. 4 Diekamp S. 73 ff. u. 115 ff.

ἔνωσις οὐσιώδης des Göttlichen und Menschlichen ablehnte, dafür die Einheit der ἐνέργεια und der θέλησις gelehrt hat? — In der Tat ist es mir gar nicht ganz unwahrscheinlich, daß dies der Fall gewesen ist. Die συνάφεια des Göttlichen und Menschlichen ruhte für PvS, wie wir sahen (oben S. 249 ff.), auf einem ἐνοικεῖν ἐνεργείᾳ seitens des Logos und auf einem μανθάνειν seitens des Menschen. Kann als Resultat dieser zwiefachen Bewegung nicht das Einswerden in der ἐνέργεια und der θέλησις gedacht sein¹? Theodor v. Mopsueste ist der Formel μία ἐνέργεια ganz nahe gekommen²; Photin hat sie vielleicht gebraucht³; PvS aber ist mehrfach in ähnlichen Bahnen gewandelt, wie diese beiden; Joh. 5, 19 legte das μία ἐνέργεια nahe, und mehrere Stellen desselben Evangeliums (4, 34; 5, 30; 6, 38) konnten empfehlen, es durch μία θέλησις zu ergänzen. — Die Aufdringlichkeit des Begriffspaares μία ἐνέργεια καὶ μία θέλησις in den L-Fragmenten (oben 3b) bleibt freilich auch dann ein Anstoß. Doch könnte man darüber bei geflissentlich zusammengesuchten Zitaten vielleicht hinwegkommen. Aber der echte PvS würde von μία ἐνέργεια und μία θέλησις in bezug auf den Logos und den Menschen Jesus geredet haben; die L-Fragmente aber sagen beides aus von „Gott“ und „Christus“ oder Gott und dem σωτήρ. Und wenn PvS dem Menschen Jesus Einheit der ἐνέργεια und der θέλησις mit Gott oder dem Logos nachgesagt hat, durfte er dann, wie Nr. II der L-Fragmente es tut, von τὰ διάφορα πρόσωπα reden? Πρόσωπον war um 268 nicht unser „Person“. Dem geschichtlichen Jesus, der im Tun und Wollen mit Gott eins ist, kann m. E. nach dem Sprachgebrauch jener Zeit im Hinblick auf Gott kein unterschiedliches πρόσωπον nachgesagt werden. Viel eher könnte man sagen, er sei das πρόσωπον θεοῦ. Harnack hat freilich eben dem Doppelten, von dem

1 Vgl. oben S. 254 bei Anm. 1. 2 Vgl. oben S. 249, Anm. 1.
 3 Wenn Theodoret, h. f. comp. 2, 11, MSG 83, 397 A von Photin berichtet: μίαν ἐνέργειαν πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἁγίου πνεύματος εἶρηκεν, so sieht das freilich zunächst so aus wie eine Aussage über die opera trinitatis ad extra. Aber wäre diese später im Abendlande ganz orthodoxe These dem Photin übelgenommen? Und war nicht für Photin der υἱὸς der geschichtliche (und erhöhte) Herr? Galt seine These aber der τριάς der οἰκονομία, so hat er auch von dem geschichtlichen Jesus die Einheit der ἐνέργεια mit dem Vater behauptet.

hier die Rede ist, ein Argument zugunsten der Echtheit der L-Fragmente entnehmen zu können gemeint. „Für ihre Echtheit“, so sagt er, spricht auch das Fehlen des Logos, der in der esoterischen Lehre Pauls vielleicht überhaupt keine Rolle gehabt hat, und die *διάφορα πρόσωπα* des 2. Fragments (Gott und der Mensch Jesus Christus) erhalten durch Epiph. *haer.* 67, 5 [Fragm. 48, oben S. 163] eine Bestätigung: *ὁ πατήρ ἅμα τῷ υἱῷ εἰς θεός· ὁ δὲ ἄνθρωπος κἀτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ δύο πρόσωπα πληροῦνται*“¹. Aber diese Argumentation fordert die Kritik heraus; und was diese übrig läßt, wandelt sich in ein Zeugnis für die Unechtheit der L-Fragmente. Daß die Lehrweise des PvS, über die wir unterrichtet sind, den Logosbegriff verwertete, erkennt Harnacks Argumentation an; sie würde sonst nicht in das geheimnisvolle Dunkel des Esoterischen sich flüchten. Aber 1. wissen wir nichts davon, daß PvS neben seiner öffentlichen Verkündigung eine esoterische Lehre hatte, 2. haben wir, wäre dies trotzdem anzunehmen, nicht den geringsten Anhalt für die Voraussetzung, daß die *λόγοι πρὸς Σαβῖνον* dieser esoterischen Lehre Ausdruck gaben, und 3. ist der Logosbegriff in der Form, in der PvS ihn verstand, für PvS so wichtig gewesen, daß er auch von seiner esoterischen Lehre, wenn er solche hatte, nicht abtrennbar gewesen wäre, also in den L-Fragmenten selbst dann hätte erwähnt werden müssen, wenn sie seine esoterische Lehre entwickelten. Daß die L-Fragmente nur von der Einheit der *ἐνέργεια* und der *θέλησις* mit Gott reden, empfiehlt sie durchaus nicht. Denn kann es nicht so sich erklären, daß der Fälscher, in dem vulgären Urteil über PvS befangen, ihn, den „dynamistischen Monarchianer“, nicht von einem Logos mochte reden lassen? — Ähnlich steht es mit den *δύο πρόσωπα* des 2. der L-Fragmente. Denn Fragment 48 zieht Harnack m. E. zu Unrecht zur Erklärung der in ihm sich findenden *δύο πρόσωπα* heran. Im Wortlaut ist dies „Fragment“ 48, wie schon oben (S. 256) ausgeführt ist, schwerlich verläßlich; und wenn es an seinem Orte überhaupt als Ganzes erklärt werden kann, so muß es, wie schon oben (S. 256) in Kürze bemerkt wurde, von den

¹ DG I⁴, 724, Anm. 1. Vgl. die Wirkung dieser Ausführungen bei Pape oben S. 205, Anm. 4.

beiden ersten der drei πρόσωπα in Matth. 28, 19 verstanden werden. Die Äußerung der Paulianer, die in Fragment 48 vorliegt, muß eine Erwiderung darauf sein, daß die Taufformel dazu nötige, in dem Vater und dem „Sohne“ (im Sinne der Anti-Paulianer, also = Logos) δύο πρόσωπα zu sehen, wie auch Matth. 11, 25ff. deutlich zeige. Die Paulianer halten dem entgegen, der υἱός in Matth. 11, 25ff. sei Jesus Christus, der von der Maria geboren ward; der Logos und Gott seien ἐν πρόσωπον, aber die δύο πρόσωπα kämen heraus, indem der υἱός, d. h. Jesus Christus, neben den „Vater“ träte. Damit wird die (heilsgeschichtlich-) ökonomisch-monotheistische Trinitätslehre dem tritheistischen Gefüge der philosophischen Logoschristologie gegenüber gestellt. Die Gedanken des 2. der L-Fragmente aber bewegen sich in einer ganz andern Richtung. Nicht darum handelt sich's da, daß der Vater und der „Sohn“ im Sinne der heilsgeschichtlichen Offenbarung δύο πρόσωπα darstellen (aber θελήσει und ἐνεργεία doch eine μονάς sind), sondern darum, wie in der geschichtlichen Person Jesu Christi das Göttliche und das Menschliche, obwohl διάφοραι φύσεις καὶ διάφορα πρόσωπα, dennoch der θελήσις und der ἐνέργεια nach zu einer μονάς werden. Demgegenüber ist nun erstens wieder das Schweigen vom Logos verdächtig; und zweitens kann zwar das διάφοραι φύσεις unanstößig genannt werden, aber, so wiederhole ich, auch das τὰ διάφορα πρόσωπα? Selbst Theodor v. Mopsueste und Nestorius haben, obwohl sie nach inzwischen fortgeschrittenem Sprachgebrauch einer jeden der beiden φύσεις in Christo auch ihr πρόσωπον zusprachen, dennoch von einem πρόσωπον τῆς ἐνώσεως geredet. Man kommt daher m. E. trotz Harnacks Einwendungen nicht um die Annahme herum, daß im 2. der L-Fragmente αἱ διάφοραι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα nach der Terminologie des 5. Jahrhunderts und der Folgezeit zu verstehen sind. Dann verraten sie den Fälscher. Der wußte von der Παυλιανικῇ διαίρεσις, ließ aber inkonsequent (vgl. oben § 8, 1, S. 94f.) den „Monarchianer“ dennoch nicht von einem Logos in Christo reden und gab dadurch unabsichtlich dem Fragment den archaistischen Schein, der Harnack bei dessen Erklärung bestimmt hat. — PvS mag von μία ἐνέργεια und μία θελήσις gesprochen haben; aber so, wie die L-Fragmente es zeigen, hat er's m. E. nicht getan.

3d. Der entscheidendste Grund gegen die Echtheit der L-Fragmente ist im Vorigen schon gelegentlich mit gestreift. Sie reden nirgends vom Logos. Ebenso wenig von der σοφία. Auch den Begriff der ἐνότησις findet man in ihnen nicht. Je wichtiger diese Begriffe, namentlich die beiden ersten, für PvS waren, desto entschiedener spricht diese Beobachtung gegen die Echtheit der L-Fragmente. Dazu kommt, daß die Fragmente, wenigstens Nr. I und Nr. III, einen Gedanken aufweisen, ja stark betonen, der in der Form, in der er hier auftritt, und mit dem Tone, den er erhält, schwerlich auf PvS zurückgeführt werden kann. Es erscheint nämlich die ἐνωσις in keiner Weise als Voraussetzung der sittlichen Entwicklung Jesu, sondern als ihr Ergebnis, als ihr Lohn: τῷ ἀτρέπτῳ τῆς γνώμης ὁμοιωθεὶς τῷ θεῷ καὶ μέλας καθαρὸς ἀμαρτίας ἡνώθη αὐτῷ, (I), ἅγιος καὶ δίκαιος γέγονεν ἡμῶν ὁ σωτὴρ ἀγῶνι καὶ πόνῳ τῆς τοῦ προπάτορος ἡμῶν κρατήσας ἀμαρτίας, οἷς κατορθώσας τὴν ἀρετὴν συνήφθη τῷ θεῷ (III). Mir scheint auch hier die Meinung, die ein Fälscher von der Lehre des PvS haben konnte (vgl. z. B. oben S. 19 und S. 64), bei der Gestaltung der Fragmente mitgewirkt zu haben. Für PvS aber hat, wie für alle späteren Antiochener, die Entwicklung Jesu von Anfang an unter den besonderen Bedingungen gestanden, die das ἐνεργεῖν des Logos auf ihn und die Einwohnung seines Geistes in ihm schuf. — Nach allem dem scheint mir die Annahme geboten zu sein, daß die L-Fragmente der *Doctrina* so, wie sie vorliegen, als echte Äußerungen des PvS nicht angesehen werden können.

4. Doch habe ich eben und oben in Nr. 2 (S. 285) ein „so, wie sie vorliegen“ eingeschoben. Daß ein Fälscher alle die Ausführungen der angeblichen Ebion-, PvS-, Nestorius-, Theodor-, Montan- und Mani-Fragmente sich aus den Fingern gesogen hätte, ist schon im allgemeinen nicht wahrscheinlich. Und gerade die L-Fragmente zeichnen sich durch feinsinnige Argumente gegen die ἐνωσις οὐσιώδης aus, deren dogmengeschichtliche Bedeutsamkeit Harnack schon vor 40 Jahren mit Recht stark betont hat. Ich hebe vor allem das letzte Fragment, abgesehen von dem Satzteil am Schlusse, hervor: Τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσιν ἔπαινον, τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραίνετá, μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ κρατούμενα, διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας βεβαιούμενα καὶ τῆς κατ’

ἐπαύξησιν οὐδέποτε παυομένης κινήσεως, καθ' ἣν τῷ θεῷ συναφθεῖς ὁ σωτὴρ οὐδέποτε δέχεται μερισμόν. Ist einem Fälscher des 7. Jahrhunderts zuzutrauen, daß er, wenn ihn nur der Gedanke erfüllte, den Monenergismus und Monotheletismus durch den Namen des PvS ins Unrecht zu setzen, gleichsam im Vorbeigehen so tiefgreifende Ausführungen entwickelt habe? Eine grundsätzliche Abweisung der Naturenlehre zu verstehen, ja auch nur in sie sich hineinzudenken, sind Theologen jener Zeit schwerlich imstande gewesen. Selbst die Antiochener nach Diodor stehen schon soweit im Banne der naturhaften Auffassung der Offenbarung Gottes in Christo, daß sie wohl „ähnlich“, aber doch m. E. nicht ebenso sich hätten aussprechen können¹. Haben die L-Fragmente der *Doctrina* vielleicht einen echten Kern? Dafür läßt sich nicht nur das geltend machen, daß PvS von μία ἐνέργεια und μία θέλησις gesprochen haben kann (vgl. oben S. 288), und daß die Gedanken des PvS über die Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo im Gegensatz zu der Vorstellung einer ἔνωσις οὐσιώδης zweifellos denen ähnlich gewesen sind, die in den wertvollsten Ausführungen der L-Fragmente entwickelt werden (vgl. oben S. 252—254). Auch Einzelheiten erinnern an sonst überlieferte Worte des PvS. Dahin rechne ich nicht nur das τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθεὶς προσηγορεύθη Χριστός, πάσχων κατὰ φύσιν, θαυματουργῶν κατὰ χάριν des L-Fragments I und das ὁ σωτὴρ οὐδέποτε δέχεται μερισμόν εἰς τοὺς αἰῶνας im L-Fragment V², sondern vornehmlich das ἐνεργήθη ποιῆσθαι τὴν τῶν θαυμάτων δυναστείαν im L-Fragment I. Denn diese Vorstellung ist bei PvS mit dem ὁ λόγος ἐνεργῆς ἐξ οὐρανοῦ (vgl. oben S. 249) gegeben, bei den späteren Antiochenern aber ist sie, so nahe Theodor v. Mopsueste ihr kommt³, soweit mein Wissen reicht, in dieser scharfen Zuspitzung nicht nachweisbar. — Zu diesen inneren Gründen kommt ein rein äußerlicher hinzu. Die Schlagwörter des 7. Jahrhunderts, die den L-Fragmenten die unechte Färbung geben, erscheinen z. T. wie nachträglich ein- und angefügt. Am

¹ Vgl. Harnack, DG I⁴, 726, Anm. 2: „Ähnliche Ausführungen finden sich bei Theodor v. Mopsueste.“ Stellen sind leider nicht angegeben.

² Vgl. PvS-Fragm. 34 (oben S. 91) a. E.: „denn man darf jenen, der vor den Weltzeiten (ist), nicht trennen von diesem, der am Ende der Tage geboren wurde.“

³ Vgl. oben S. 249, Anm. 1.

auffälligsten ist das bei Fragment I und V. Beide schließen mit einem Relativsatze solch unechter Färbung: ἐξ ὧν, so heißt es in I — und für dies ἐξ ὧν findet sich im Vorangehenden nicht einmal ein deutlicher und ganz befriedigender Anknüpfungspunkt — μίαν αὐτῷ (scil. θεῷ) καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς τῇ θελήσει ἐνέργειαν ἔχων δειχθεὶς λυτρωτῆς τοῦ γένους καὶ σωτὴρ ἐχρημάτισεν, und der oben nicht mit angeführte Schlußsatz des Fragment V fügt an das οὐδέποτε δέχεται μερισμὸν εἰς τοὺς αἰῶνας die zu diesem Hinweis auf die Ewigkeit wenig passenden Worte hinzu: μίαν αὐτῷ (scil. θεῷ) καὶ τὴν αὐτὴν ἔχων θέλησιν καὶ ἐνέργειαν ἀεὶ κινουμένην τῇ φανερώσει τῶν ἀγαθῶν. Ich will damit nicht sagen, daß das Unechte sich ausscheiden ließe. Es ist nicht nur angeklebt. Wenn die L-Fragmente eine echte Grundlage haben, so hat zweifellos der fälschende Pinsel auch manches übermalt und auch anderes als die Schlagwörter neu geschaffen. Man würde sonst mehr von λόγος und σοφία und wahrscheinlich weniger von den die ἔνωσις bewirkenden Fortschritten im Guten (ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς)¹ hören. Das aber scheint mir in der Tat nicht unwahrscheinlich, daß der Fälscher ausgewählte echte Äußerungen des PvS ἐκ τῶν αὐτοῦ πρὸς Μαλχίωνα λόγων für seine Zwecke bearbeitet und als Fragmente ἐκ τῶν πρὸς Σαβῖνον λόγων gegen die Monotheeten ins Feld geführt hat. Ist diese Vermutung haltbar, so sind wir zwar leider nicht imstande, Ausführungen der L-Fragmente als *ipsissima verba* des PvS zur Kennzeichnung seiner Denkweise zu benutzen. Das Recht aber gäben dann diese Fragmente, noch energischer die oben schon (S. 252f.) auf Grund zweifellos echter Ausführungen des PvS geltend gemachte Beobachtung zu betonen, daß PvS in der Christologie bewußt sich bemühte, die „physischen“ Begriffe durch solche des wertvolleren ethisch-persönlichen Gebietes zu ersetzen.

Kap. VII. Zur dogmengeschichtlichen Würdigung des Paul von Samosata.

§ 21. Die Tradition, in der Paul v. Samosata stand.

1. Daß die Christologie des PvS in einem — sei es literarisch, sei es irgendwie sonst vermittelten — Zusammenhange

¹ L-Fragm. II.

mit derjenigen der späteren antiochenischen Schule steht: hat schon Leontius nachzuweisen gesucht (vgl. oben S. 80f.); und neuerdings ist A. v. Harnack seit der ersten Auflage seiner Dogmengeschichte mit Entschiedenheit für diese Anschauung eingetreten. Ich habe trotz meines Widerspruchs gegen die Gestalt, in der die These bei Harnack auftritt — Harnack hält den PvS für den (allerdings von den römischen Monarchianern beeinflussten) Urheber der in Frage kommenden Gedanken —, die Tatsache dieses Zusammenhangs nie bestritten. Aber ich habe dabei niemals nur, und z. T. überhaupt nicht, an literarische Abhängigkeitsverhältnisse, sondern stets an einen Traditionszusammenhang gedacht, innerhalb dessen mir Eustathius v. Antiochien für die späteren Antiochener viel wichtiger war, als PvS. Zugleich habe ich, indem ich Marcell und über die Brücke des Sardicense die abendländische Tradition seit Tertullian in den Zusammenhang hineinzog, einen Nebenarm desselben Überlieferungsstromes nachzuweisen versucht und als den Ausgangspunkt dieser bei den einzelnen in verschiedenem Maße abgewandelten, bzw. getrübten Überlieferung eine bis in die Zeit vor den Apologeten zurückzuverfolgende theologische Ausgestaltung christlicher Glaubensgedanken angesehen, deren Heimat mir Kleinasien zu sein schien. Diese örtliche Festlegung des Ausgangspunktes ist mir zwar noch heute nicht wertlos, aber doch von geringerer Bedeutung; das Wichtigste ist mir, daß dieser Ausgangspunkt jenseits der Zeit der Apologeten liegt. Und die Richtigkeit meiner Auffassung hat sich mir seit meiner für mich grundlegenden Abhandlung über die Trinitätslehre Marcells (1902) nur bestätigt. Aber, wenn auch manche meiner Einzelergebnisse angenommen sind, die Gesamtanschauung ist bis jetzt nicht durchgedrungen. A. v. Harnack, dessen weitreichender Einfluß solchem Durchdringen bei vielen einen Damm entgegensetzt, ist grundsätzlich skeptisch gegenüber dem Versuche, Traditionszusammenhänge derart aufdecken zu wollen. Selbst die Anknüpfung der spätern Antiochener an Eustathius, die auch R. Seeberg gelten läßt¹, hat er noch in der neuesten Auflage seiner Dogmengeschichte (1909) abgelehnt². „Loofs führt“, so sagt er da, „die Eigenart dieser Antiochener durch Vermittlung des Eusebius v. Emesa³ auf

1 DG II², 158f. 172.

2 DG II⁴, 341, Anm.

3 Auf diese —

Eustathius von Antiochien zurück. Die Feststellung der direkten Abhängigkeit und Beeinflussung wird bei den vielen Kreuzungen schwerlich mehr gelingen; man muß sich begnügen, das Zusammengehörige zusammenzustellen.² Ob das, was ich seitdem über den Traditionszusammenhang zwischen Eustathius und der antiochenischen Schule der Folgezeit ausgeführt habe¹, diese Skepsis zu erschüttern vermocht hat, weiß ich nicht. Jedenfalls würde eine Wiederholung des früher schon von mir Ausgeführten weder Harnack, noch andre Gegner meiner Auffassung zu überzeugen vermögen. Es ist mir daher eine Freude, daß die Frage nach der Stellung des PvS in der Dogmengeschichte sich ohne solche Wiederholungen fördern läßt. — Ich habe im Vorigen schon mehrfach darauf hingewiesen (vgl. S. 196 f.), daß PvS nur in geringem Maße ihm eigentümliche Gedanken vertreten haben kann; seine Stellung in seiner Gemeinde und deren Nachbarschaft, sowie die Art und die Stärke seiner Nachwirkung ließ vermuten, daß er und seine Anhänger neben und nach ihm innerhalb einer Überlieferung standen, die sie verband. Diese Traditionslinie gilt es nun aufzuweisen. Und diese Aufgabe nötigt mich, neue Fäden zu spinnen. Zunächst (s. Nr. 2) handelt es sich dabei um die weder von mir, noch m. W. von irgendeinem andern bisher dargelegte enge Verwandtschaft der Gedanken des PvS mit denen des Eustathius, der zwei Menschenalter nach ihm Bischof in demselben Antiochien gewesen ist.

2a. In bezug auf die Christologie des Eustathius, die ich deshalb, soweit sie von der Logoslehre trennbar ist, voranstelle, kann ich kurz sein. Denn daß auch Eustathius, wie PvS vor ihm und die späteren Antiochener nach ihm, die *ἐνωσις τοῦ σώματος* ablehnte², das Göttliche und das Menschliche in Christo, den Logos und den *ἄνθρωπος, ὃν ἐφόρησε*³, streng auseinanderhielt, von *συνάφεια, ἐνότητις, ναὸς* usw. redete,

für die antiochenische Exegese vielleicht wichtige — Vermittlung lege ich sehr geringen Wert.

1 Nestorius and his place S. 108 ff. 2 Daß Eustathius einmal (de eng. 17, MSG 18, 652 A); ed. Jahn, TU 2, 4, S. 55, 7) von der *συνουσία* der *ψυχῇ* des *ἀνθρώπου σκήνωμα* Christi und des *θεοῦ λόγου* redet, widerspricht dem nicht; *σύνεσις* und *συνουσία* kann ja selbst von dem Zusammenkommen und Zusammenwohnen völlig unterschiedener Personen (im modernen Sinne des Wortes) gebraucht werden. 3 Bei Theodoret, eran. dial. 2 app. MSG 83, 176 C = MSG 18, 677 D.

braucht hier nicht mehr nachgewiesen zu werden¹, und Näheres darüber, wie Eustathius die ἐνοίκησις dachte, kann erst im Zusammenhange mit seinen Gedanken vom Logos und vom πνεῦμα zur Sprache kommen. Daran aber muß erinnert werden, daß sich oben (S. 246f.) eine bedeutsame Ergänzung dieser im allgemeinen nicht neuen Erkenntnis ergab. Mehr als einmal wurde offenbar, daß die christologischen Gedanken des PvS auch im einzelnen denen des Eustathius auffällig nahe standen. Dunkelheiten in PvS-Fragmenten konnten mit Hilfe ähnlicher, ja Wortanklänge aufweisender Äußerungen des Eustathius aufgeklärt werden.

2b. Bei der Trinitäts- und Inkarnationslehre des Eustathius beginne ich mit der Logoslehre. Sie weicht in einem wichtigen Punkte von der des PvS ab. Denn wenn auch bei Eustathius die gelegentliche Verwendung des biblischen² παῖς θεοῦ zur Bezeichnung Jesu Christi³ wohl noch im Zusammenhang steht mit der alten Beschränkung des Sohnesbegriffs auf den geschichtlichen (und erhöhten) Herrn, so kann es doch nicht im geringsten zweifelhaft sein, daß Eustathius schon den Prä-existenten als den „Sohn“ Gottes angesehen hat: der die Welt schaffende Logos ist der μονογενὴς αὐτοῦ τοῦ θεοῦ υἱός⁴, φύσει θεοῦ γνήσιος υἱός⁵, φύσει θεὸς ἐκ θεοῦ γεννηθεὶς⁶, die *imago divinae substantiae*⁷, die εἰκὼν τοῦ πατρὸς, während der Mensch Jesus als die εἰκὼν des Logos, also als die εἰκὼν τῆς εἰκόνης erscheint⁸. Übrigens aber zeigen sich auch in der Logoslehre auffällige Ähnlichkeiten. Der Logos ist bei Eustathius nicht der Logos der Zeitphilosophie, der ewig von Gott gezeugte νοῦς Plotins, wie bei Origenes; Eustathius scheint vielmehr bei dem „Logos“ an das Wort zu denken, durch das Gott schafft und seinen Willen auf Erden ausrichtet⁹, und von

1 Vgl. meine DG⁴ § 35, 2a, S. 262; Nestorius and his place 108 ff.; R. Seeberg, DG II², 158 f. 2 Matth. 12, 18; Apg. 3, 13. 26; 4, 27. 30. 3 de eng. 18, 652 B; 29, 673 C. 4 ib. 19, 653 A. 5 ib. 10, 633 B; vgl. bei Theod. dial. 1, 89 C = MSG 18, 677 B: φύσει τοῦ θεοῦ υἱός. 6 Bei Theod. 1, 89 C = MSG 18, 688 B. 7 MSG 18, 693, Abt. 3 v. u. (aus Gelasius). 8 Theod. 2, 176 C = MSG 18, 677 D. 9 de eng. 19, 652 f. Der Gegensatz, der in der angeführten Stelle der Sap. (18, 14f.) zwischen dem ἡσυχίου σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα und dem ὁ παντοδύναμος σου λόγος . . . εἰς μέσον τῆς ὀλετρίας ἤλατο γῆς besteht, erinnert zwar etwas an Marcell, fr. 103, S. 207, 25. Aber der Gedanke ist so verschieden,

der ewigen Zeugung findet sich, soviel ich sehe, keine Spur. Der Vater und der von ihm gezeugte Sohn sind freilich eine *δυάς*, die Zeugung wagt Eustathius als eine *ἀληθῆς θεογονία* zu bezeichnen¹; aber selbst während des irdischen Lebens Jesu ist der Logos *ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πατρὸς*²: *κόλπων εἴσω διαιτῶμενος καὶ τῇ γῇ θεοπρεπῶς ἐπεδήμει*³. Eine Äußerung des Origenes über die Hadesfahrt: *ὅτι κατελθὼν εἰς τὰ κατώτατα μέρη τῆς γῆς ὁ Χριστὸς ἄνω τῇ προαιρέσει διέτριβεν*⁴, gibt dem Eustathius Veranlassung, aufs schärfste zu betonen, daß der Logos während des ganzen Lebens Jesu *θειότητος ἐνεργεία* (bzw. *ἀρετῇ τῆς θεότητος*) *πάντα πληροῖ πανταχοῦ*⁵. Ist nicht offenbar diese Auffassung des Logos, der für Eustathius, den Vertreter der *μία οὐσία* oder *ὑπόστασις* des Vaters und des Sohnes⁶, keine eigne *ὑπόστασις* hat oder ist, trotz des apologetischen Sohnesbegriffs derjenigen des PvS ungefähr in demselben Maße wie die Marcellus aufs engste verwandt? Ja, haben wir hier nicht dieselbe *ἐνοίκησις κατ' ἐνέργειαν*, die wir bei PvS fanden? Nicht als *οὐρανόθεν ὁρμηθεὶς* bezeichnet Eustathius den Logos in Christo, sondern als *οὐρανόθεν ὁρμῶμενος καὶ ἐν τοῖς κόλποις διαιτῶμενος τοῦ πατρὸς*⁷; und diesem *οὐρανόθεν ὁρμασθαι* des Logos entsprach — nach der eigenartigen Deutung, die Eustathius Joh. 3, 13 zuteil werden läßt — ein *ὁρμασθαι εἰς οὐρανόν* der Seele des Menschen Jesus⁸. Haben wir da nicht wieder die beiden einander entsprechenden „Bewegungen“, die ich oben (S. 251) bei PvS mit einem Worte M. Kählers erläuterte?

2c. Diese Vorstellung der energetischen *ἐνοίκησις* des Logos

daß ich auf den Anklang keinen Wert legen möchte. Doch paßt auch dieser Gegensatz dazu, daß Eustathius an dieser Stelle den *λόγος* als das Wort Gottes faßt.

1 de eng. 24, 664 A. 2 de eng. 18, 652 D. 3 A. a. O. 4 de eng. 19, 653 B. Wörtlich ist die Äußerung des Origenes (in Sam. 28, GchS, Orig. IV, ed. Klostermann 292, 6f.) 17, 649 C zitiert. 5 19, 653 B, 17, 652 A; Jahn 57, 3 f. u. 55, 1. 6 Daß Eustathius so dachte, beweist seine Stellung zum Nicaenum und die Haltung der Eustathianer noch im Jahre 362 (Athanas. tom. ad Ant. 5 u. 6, MSG 26, 800 D—801 D). Wenn Sokrates (I, 23, 8, ed. Hussey I, 132f.) ihn gegen den Vorwurf des Sabellianismus mit der Behauptung verteidigt, er habe *ἓνα θεὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν* bekannt, so operiert er mit einer irrigen Voraussetzung. 7 Theod. 3, 285 D = MSG 18, 680 D. 8 de eng. 18, 652 BC, Jahn 55, 20 ff.

in Christo muß, wie bei PvS, so auch bei Eustathius ergänzt werden durch das, was von dem Einwohnen des Geistes in ihm gesagt wird. Auszugehen ist dabei von der auffälligen Tatsache, daß auch Eustathius, ganz wie PvS, das Göttliche in Christus (bald mit, bald ohne gleichzeitige Erwähnung des Logos) als die σοφία bezeichnet. Von den sechs dafür in Betracht kommenden Fragmenten des Eustathius sind zwei — εἰ δὲ δὴ καὶ ἀσθενείας εἶδος κτλ und: εἰ δὲ τῆς παρθενικῆς κτλ — gelegentlich schon oben (S. 247) zitiert. Die vier andern lauten: ὁ ἄνθρωπος, ὃν ἐφόρησεν, εἰκὼν ἐστὶ τοῦ υἱοῦ . . ., οὗ γὰρ τὸ ἀσώματον τῆς σοφίας πνεῦμα σύμμορφον τοῖς σωματικοῖς ἀνθρώποις ἐστίν (Röm. 8, 29), ἀλλ' ὁ τῷ πνεύματι σωματοποιηθεὶς ἄνθρωπος¹, und: τὸ δέ· Οὕτω ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου (Joh. 20, 17) οὐχ ὁ λόγος ἔφασκε καὶ θεὸς ὁ οὐρανόθεν ὀρμώμενος καὶ ἐν τοῖς κόλποις διαιτώμενος τοῦ πατρὸς, οὐχ ἡ πάντα τὰ γενητὰ περιέχουσα σοφία, ἀλλ' αὐτὸς ὁ . . . ἄνθρωπος², und: τὸν παθόντα Ἰησοῦν κύριον ἐποίησε (Apg. 2, 36) καὶ οὐ τὴν σοφίαν οὐδὲ τὸν λόγον τὸν ἀνέκαθεν ἔχοντα τῆς δεσποτείας τὸ κράτος³ und endlich: εἰ δὲ ὁ ἥλιος . . . τοσαύτας καὶ τοιαύτας πανταχοῦ γῆς ὑπομένων αἰκίας οὐ μεταβάλλει τὴν τάξιν . . ., τὴν ἀσώματον σοφίαν οἰόμεθα χραίνεσθαι καὶ μεταλλάττειν τὴν φύσιν, εἰ ὁ ναὸς αὐτῆς σταυρωῖ προσηλοῦται ἢ λύσιν ὑπομένει;⁴. Daß die σοφία auch hier, wie bei PvS, das πνεῦμα ist, ergibt sich schon aus dem abwechselnden Gebrauch der Begriffe σοφία und πνεῦμα in dem ersten der hier und dem zweiten der S. 247 angeführten Fragmente; es folgt auch daraus, daß Eustathius anderorts das Göttliche in Christus als das θεῖον πνεῦμα bezeichnet⁵. In bezug auf das Verhältnis dieser σοφία (= πνεῦμα) zu dem *homo Christi* lassen sich bei Eustathius ganz dieselben Beobachtungen machen wie bei PvS. Sowohl vom Logos wie von der σοφία, bzw. dem θεῖον τῆς σοφίας πνεῦμα, wird das Wohnen in [dem Tempel] der Menschheit Christi ausgesagt: bald werden beide genannt⁶,

1 Theod. 2, 176 CD = MSG 18, 677 D. 2 ib. 3, 285 D = MSG 18, 680 D. 3 ib. 288 A = MSG 18, 681 A. Auch PvS gab Christo eine ἀρχὴ τῆς βασιλείας (fr. 43, oben S. 141). Daß Marcell ebenso dachte, ist bekannt. 4 ib. 289 B = MSG 18, 684 BC. 5 ib. 288 C u. D = MSG 18, 681 C u. D. 6 Theod. 285 f. = MSG 18, 680 D; Theod. 288 A = MSG 18, 681 A.

bald der λόγος¹, bald die σοφία², bald das πνεῦμα³. Auf den ersten Blick erscheinen auch bei Eustathius die Begriffe wie Synonyma: von der συνδιαιτωμένη ψυχῇ τοῦ Χριστοῦ τῷ λόγῳ wird hier gesprochen⁴, von dem τῷ θεῷ πνεύματι συνδιαιτώμενος ἄνθρωπος dort⁵; das Leiden soll nicht dem Logos zugeschrieben werden, wird an dieser Stelle gesagt⁶; an der andern heißt es, das θεῖον τοῦ Χριστοῦ πνεῦμα sei ἀπαθές⁷, an der dritten, die ἀσώματος σοφία bleibe unberührt von dem Leiden⁸. Sieht man aber genauer zu, so sieht man, daß λόγος und σοφία (= πνεῦμα) als irgendwie doch unterscheidbar auch nebeneinander genannt werden⁹. Das ist ganz wie bei PvS. Und, wie bei PvS, wird die Erklärung für diesen Tatbestand in der Vorstellung zu suchen sein, der Tertullian mit den Worten Ausdruck gibt: *nam et spiritus substantia est sermonis et sermo operatio spiritus* (oben S. 211). Daher sind Logos und Sophia (= Geist) zwar begrifflich unterscheidbar, tatsächlich aber ein und dasselbe, wenigstens (vgl. 2d) bis zur Ausgießung des Geistes. — Die begriffliche Scheidung von λόγος und σοφία bei Eustathius ist, wie bei PvS, auch für die Christologie wichtig. Denn während, wie wir sahen (oben S. 297), nach Eustathius der Logos, soweit er vom πνεῦμα begrifflich geschieden werden kann, nur ἐνεργεῖα in dem ἄνθρωπος, ὃν ἐφόρησε, wohnte, ist das πνεῦμα, sein πνεῦμα, eben als τὸ θεῖον τοῦ Χριστοῦ πνεῦμα¹⁰, offenbar als ihm innewohnend gedacht, freilich so, daß es zugleich als der Geist des allgegenwärtigen Gottes¹¹ das All erfüllt: καὶ τοῦ σώματος (τοῦ Χριστοῦ) εἴσω διητᾶτο καὶ τοῖς οὐρανίοις ἐπεβάτευε καὶ πᾶσαν περιεῖχε τὴν γῆν¹².

1 Theod. 89 B = MSG 18, 677 A; 89 BC = 677 B; 89 C = 677 C; 177 B = 680 B; 289 B = 685 BC; 289 C = 685 C; 89 A = 688 D; MSG 18, 692 (1 aus Facundus); ib. 693, Abs. 3 u. Abs. 1 v. u. (aus Gelasius), ib. 695, Abs. 2 v. o. (aus Gelasius). 2 Theod. 176 CD = MSG 18, 677 D; 289 A = 681 A; 289 B = 684 BC. 3 Theod. 176 B = 685 B; 176 CD = MSG 18, 677 D; 288 C = 681 C; 288 D = 681 f.; 285 C = 689 B. 4 MSG 18, 689 D. 5 Theod. 288 D = MSG 18, 681 f. 6 MSG 18, 693 letzter Absatz; 695, Abs. 2. 7 Theod. 288 C = MSG 18, 681 C; vgl. Theod. 288 f. = MSG 18, 684 A. 8 Theod. 289 B = MSG 18, 684 BC. 9 Theod. 285 f. = MSG 18, 680 D; 288 A = 681 A. 10 Theod. 288 C = MSG 18, 681 C; vgl. de eng. 10, 633 B (ἐνδοθεν). 11 MSG 18, 696 A (aus Joh. Damasc.). 12 Theod. 289 A = MSG 18, 684 A.

2d. Hat nun Eustathius gemeint, daß dies Ineinander von λόγος und σοφία (= πνεῦμα) mit der Ausgießung des Geistes in ein neues Stadium eingetreten sei? Die Frage ist gleichbedeutend mit der, ob auch er (metaphysisch-)ökonomisch-trinitarisch gedacht hat, wie PvS? — Diese Frage habe ich noch vor etwas mehr als Jahresfrist als mit unserm Quellenmaterial nicht entscheidbar bezeichnet¹. Und noch jetzt muß ich sagen, daß ein strenger Beweis weder nach der einen, noch nach der andern Seite zu geben ist. Doch hat das weitere Eindringen in die Sache es mir noch wahrscheinlicher gemacht, daß in der Tat auch Eustathius ökonomisch-trinitarisch gedacht hat. Folgende Gründe sprechen dafür: 1. Auch Eustathius muß auf die Taufformel Rücksicht genommen haben; aber das Ineinander von λόγος und πνεῦμα wird ihr schwerlich gerecht. 2. Auch er hat von der „Ausgießung des Geistes“ gewußt, hat die Parakleten-Stellen im Johannes-Evangelium (7, 39; 14, 26; 15, 26f.; 20, 22) gekannt; er muß ein ihnen entsprechendes Gesandtwerden vom Sohne und ein ἐκπορεύεσθαι vom Vater für das πνεῦμα angenommen haben. 3. Er kann die Gläubigen, die den Geist empfangen haben, den Geist Christi (Röm. 8, 9—11), nicht ebenso gestellt haben wie den ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ. Er hat nicht meinen können, daß der Logos in ihnen wirke wie im geschichtlichen Christus; er wird ein dem Logos gegenüber selbständigeres ἐνεργεῖν des πνεῦμα (vgl. 1. Kor. 12, 11) in ihnen angenommen, also ein „Ausgehen des Geistes“ von dem verklärten Herrn vorausgesetzt haben. 4. Eustathius ist im literarischen Streite von Eusebius von Caesarea des Sabellianismus bezichtigt worden². 5. Wenn Eustathius gelegentlich bei der Verwertung von Deut. 13, 1ff. von einer δυὰς πατρός τε καὶ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ spricht³ und behauptet, die Schriftstelle sei so, wie sie vorliegt, formuliert, ἵνα ἐκ δυάδος τὴν μίαν ἀποδείξῃ θεότητα, so beweist diese seine Ausführung freilich nur, daß er für die alttestamentliche Heilsgeschichte noch nicht mit einer τριάς rechnete⁴. Aber hätte er in einer

1 Festgabe für K. Müller, S. 78. 2 Socr. 1, 23, 8. 3 de engast. 24, S. 664 A. 4 Daß Eustathius das πνεῦμα ἅγιον im AT redend denkt (de eng. 4, 620 C), ja τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου πνεύματος (3, 617 C), ist teils dadurch zu erklären, daß λόγος und πνεῦμα als begrifflich unterscheidbar, aber als tatsächlich identisch gedacht werden,

Zeit, für die der Begriff der göttlichen *τριὰς* eine dogmatische Selbstverständlichkeit geworden war, so unbefangen von der *δυὰς πατρός τε καὶ υἱοῦ* gesprochen, wenn nicht auch ihm das *αὑξηθῆναι* der *δυὰς* zur *τριὰς* (vgl. oben S. 234 ff.) etwas Selbstverständliches gewesen wäre? — Entscheidend ist keiner dieser Gründe; vielleicht auch ihre Gesamtheit nicht. An einer Entscheidung dieser Frage liegt aber hier auch wenig. Denn wenn Eustathius nicht — ich kann auch gleich sagen: nicht mehr — ökonomisch-trinitarisch gedacht hat, so wäre darin ebenso, wie es bei seiner Anwendung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten der Fall ist, ein Abbiegen von den Anschauungen zu erkennen, die sonst auf sein Denken von bestimmendem Einfluß gewesen sind. Das wird alles Weitere zweifellos machen.

3. Die Verwandtschaft der Lehrweise des Eustathius und der des PvS ist so groß, daß man in Erinnerung an das, was oben¹ über das Verhältnis des Eustathius zum Paulianischen Schisma z. T. bewiesen, z. T. mehr oder minder wahrscheinlich gemacht ist, nicht nur annehmen darf, daß das Eustathianische Schisma nach 330 durch die früheren Paulianer in der antiochenischen Gemeinde mit hervorgerufen und gestützt worden ist², sondern auch zu der Vermutung sich versucht fühlen könnte, Eustathius sei trotz seiner Herkunft aus Pamphylien³ in der früheren Zeit seines Lebens selbst einst Mitglied der Paulianischen Gemeinde in Antiochien gewesen. In der Tat würde diese Lösung des Rätsels, das die Verwandtschaft beider Lehrweisen aufgibt, wohl als die gebotene erscheinen müssen, wenn PvS der Urheber der ihm und Eustathius gemeinsamen Gedanken gewesen wäre. Doch daß das nicht der Fall war, daß vielmehr Eustathius und PvS in einer und derselben Traditionslinie standen, zeigt einerseits das Verhältnis der Gedanken des Eustathius zu denen Marcells, zum Sardicense und zu der Tertullianisch-Novatianischen Tradition im Abendlande, andererseits die in § 16 u. 17, wie ich hoffe, hinreichend

teils wird man an eine neben der theol. Spekulation herlaufende Einwirkung der biblischen und vulgär-christlichen Terminologie zu denken haben.

1 § 13, 4, S. 190 ff. und S. 198 f. 2 Vgl. oben S. 191, Anm. 1.

3 Hieron., de vir. ill. 85.

deutlich herausgestellte Verwandtschaft der Gedanken des PvS mit eben diesen Größen. Wollte ich dies Doppelte, das in seinem Nebeneinander m. E. streng beweisende Kraft hat, hier im einzelnen begründen, so müßte ich viel früher Ausgeführtes wiederholen. Ich beschränke mich daher auf zwei, meine früheren Nachweisungen ergänzende Bemerkungen über Marcell und Tertullian. Daß Marcell nicht wenige eben bei Eustathius hervorgehobene Gedanken mehr oder minder ebenso vertreten hat, habe ich schon oben zu zeigen versucht. Doch ist da eine Ergänzung möglich. Sie braucht nicht in mühsamen Einzelvergleichen zu bestehen. Es genügt darauf hinzuweisen, daß man bei Marcell derselben streng monotheistischen Fassung des ὁμοούσιος begegnet, wie bei Eustathius — der λόγος bleibt δυνάμει ἐν πατρί, sagt Marcell; er ist stets ἐν κόλποις τοῦ πατρὸς, führte Eustathius aus; beide zitieren Baruch 3, 36f.¹ —, und daß neben den grundlegenden Gedanken, die in der Gotteslehre und in der Christologie beiden gemeinsam sind, die bemerkenswertesten Übereinstimmungen auch in Einzelheiten sich zeigten. In letzterer Hinsicht erinnere ich an das, was (oben S. 224f) über die σοφία bei Marcell gesagt ist, und namentlich an die auffälligen Gemeinsamkeiten, die bei ihm und Eustathius in bezug auf wunderliche Einzelheiten der Exegese beobachtet werden konnten². — In bezug auf Tertullian sei nur daran erinnert, daß auch bei ihm gelegentlich dieselbe Terminologie hinsichtlich des λόγος und der σοφία sich verriet (S. 224), die bei Eustathius aufgewiesen ist. — Freilich hat Harnack sehr recht, wenn er von vielen „Kreuzungen“ redet, die in der Dogmengeschichte beobachtet werden können (oben S. 295). Selbst die beiden sehr verschiedenartigen Richtungen der Gotteslehre und der Christologie, die oben (S. 212) als die „pluralistisch-monophysitische“ und die „monotheistisch-dyophysitische“ bezeichnet sind, haben sich bei Tertullian und in der abendländischen Tradition nach ihm und bei Irenaeus gekreuzt, und bei Eustathius wie bei Marcell fanden wir in der hier selteneren, dort durchgehenden Anwendung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten eine Einwirkung der in diesem Punkte mit der

¹ Marcell, fr. 79, S. 202, 22ff.; Eustathius: oben S. 256, Anm. 2.

² Vgl. oben S. 255, Anm. 1, und zu der oben S. 296 bei Anm. 8 erwähnten Auffassung der εἰκόν Marcell, fr. 93—95, S. 205.

pluralistisch-monophysitischen Anschauung zusammengehenden Gemeinde-Orthodoxie. Aber heben diese Kreuzungen auf, daß man diese beiden Grundtypen unterscheiden kann? Verbieten sie die Annahme, daß hinter all den getrübbten Formen der monotheistisch-dyophysitischen Anschauung eine reinere Gestalt derselben gestanden hat? Und werden wir nicht durch manche Einzelheiten der theologischen Ausgestaltung dieser Anschauung, die uns bei zeitlich weit voneinander getrennten und literarisch voneinander unabhängigen Theologen entgegen-treten, dazu genötigt, hier Traditionszusammenhänge anzunehmen, die teils durch das örtlich verschiedenartige Gemeindeleben, teils durch die klerikale Ausbildung, teils durch die je nach örtlichem Herkommen in bestimmte Bahnen gelenkte Lektüre vermittelt wurden?

4. Die Nötigung wird noch größer, wenn man neben Eustathius und PvS einen viel älteren Bischof von Antiochien stellt: den Theophilus. Der gehört freilich dogmengeschichtlich zu den „Apologeten“, deren bekanntester, Justin d. M., der einflußreichste Vertreter der pluralistisch-monophysitischen Anschauung im 2. Jahrhundert war. Die „apologetische“ Logoslehre mit ihrem (von Justin in typischer Schärfe vertretenen¹) Sohnesbegriff und ihren inferioristischen Tendenzen hat auch bei diesem Vorgänger des PvS und des Eustathius gelegentlich deutliche Ausprägung erhalten²; und vom irdischen Leben Jesu ist bei ihm überhaupt keine Rede³. Dennoch zeigen sich in

1 Vgl. Zahn, Marcell, S. 229. 2 ad Autol. 2, 22, Otto, corpus apol. VIII, 118. Es ist richtig, daß Theophilus die Bedeutung des Logos als des Schöpferwortes viel stärker betont, als Justin (Zahn, a. a. O. 232); auch als das Offenbarungswort erscheint der Logos: $\varphi\omega\nu\eta\ \delta\epsilon$ (Gen. 3, 10) $\tau\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \eta\ \delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \delta\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (2, 22, 118 B); und der philosophische Logosbegriff tritt entsprechend zurück. Auch der Sohnesbegriff wird nicht so ausgemünzt, wie bei Justin. Darin zeigt sich m. E. weniger ein besserndes Hinausgehen über Justin (Zahn, a. a. O.), als eine Einwirkung einer andersartigen Tradition. Aber das Wesentlichste des apologetischen Logosbegriffs, der Gedanke einer Depotenzierung des Göttlichen zum Zweck des Erscheinens in der Welt, ist doch von Theophilus übernommen. 3 Das wird z. T. „Zufall“ sein; doch muß Absicht mitspielen, wenn Theophilus eine Reihe von Jesusworten aus der Bergpredigt in 3, 13. 14, S. 220f. als Worte des „Evangeliums“ anführt, ohne Jesus zu nennen. Das $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\iota$ (oder $\kappa\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\upsilon\sigma\epsilon\iota$) $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma$ (oder $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$) $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist in diesem Zu-

der Gotteslehre auch bei ihm Spuren der Tradition, von der hier die Rede ist, freilich z. T. so undeutliche, daß die Erklärung der betreffenden Stellen bis zur Gegenwart umstritten ist und, wenn meine Deutung das Richtige trifft, ihren wahren Sinn bisher verfehlt hat. Allbekannt ist, daß Theophilus in bezug auf das Verhältnis des Logos zu Gott die Begriffe λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός verwendet hat¹, und daß er zuerst von der göttlichen „τριάς“ redet². Beide Stellen sind auch hier wichtig. In bezug auf die erstere Stelle hat Zahn m. E. mit Recht betont, daß die in ihr ausgesprochene Vorstellung eines dem γενῆσθαι vorausgehenden Seins des Logos in Gott bei Justin sich nicht verrät³. Daneben aber muß beachtet werden, daß das προφορικὸν γενέσθαι das ἐνδιάθετον εἶναι nach Theophilus nicht ablöst, sondern zu ihm hinzukommt: ἡ ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ . . . , ὁ θεὸς . . . τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν . . . , οὐ κενωθείς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν⁴. Das erinnert an den bei Marcell uns begegnenden Gedanken, daß der Logos, wenn auch ἐνεργεῖα vom Vater unterschieden, doch δυνάμει eins mit ihm bleibt (oben S. 217), und an den Tertullianischen und Eustathianischen, daß der Vater den Sohn in sich hatte, *etsi porrectum in terram* (oben S. 213 und 297), gleichwie das „ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος“, das bei Theophilus im Zusammen-

sammenhange (13 bei not. 1, 14 bei not. 10) weniger ein Hinweis auf „den Logos“, als auf das uns belehrende Wort Gottes (vgl. Anm. 2).

1 2, 22, 118 B. 2 2, 15, 102 D. 3 Vgl. Zahn S. 229f. Außer bei Theophilus findet sich die Vorstellung (ohne die Termini ἐνδιάθετος und προφορικός) auch bei Tatian (5, Otto VI, 22) und Athenagoras (suppl. 10, Otto VII, 46), wenn auch nicht völlig gleich gefärbt bei beiden. Aber, daß auch bei Tatian hier die andere Tradition einwirkt, wird m. E. wahrscheinlich dadurch, daß Tatian vom Logos sagt: γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν . . . , τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἰρεσιν προσλαβὼν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὄντα εἰληπται πεποίηκεν (a. a. O. 24f.). Man wird m. E. trotz Harnacks Bedenken (DG I⁴, 533, Anm. 2) dazu zurückkehren müssen. „die Auffassungen vom Logos bei Justin, Athenagoras, Tatian und Theophilus zu differenzieren“, bzw. wie ich sagen möchte, den bei den drei letzteren in verschiedener Form vorliegenden „Kreuzungen“ verschiedener Traditionslinien nachzugehen. Hier das zu tun, wäre abwegig. Ich nehme daher auf die anderen Apologeten im Folgenden nur ausnahmsweise noch Rücksicht. 4 2, 22, 118 B.

hange mit einer Exegese von Joh. 1, 1. 3, fast unmittelbar folgt¹, bei Tertullian wie bei Marcell an dieselbe Johannesstelle angelehnte Parallelen hat². — An der zweiten Stelle heißt es: αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγонуῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ³. Daß die σοφία hier, wie bei PvS und Eustathius, der Geist ist, macht schon den Begriff der τριάς m. E. zweifellos. An einer zweiten Stelle: ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα⁴ stellt der Zusammenhang diese Bedeutung der σοφία sicher; denn die Schriftstelle, die zum Beweise angeschlossen wird (Ps. 32, 6), redet von λόγος und πνεῦμα. Und weitere Gründe für diese Auffassung der σοφία fehlen nicht⁵. Schon diese Bezeichnung des πνεῦμα als σοφία stellt eine beachtenswerte Übereinstimmung zwischen Theophilus und den beiden späteren antiochenischen Bischöfen dar. Die Übereinstimmung geht aber weiter. Wie bei Eustathius und PvS λόγος und σοφία bald völlig gleichgesetzt, bald aber unterschieden werden, so ist es auch hier. Theophilus selbst bezeichnet den Logos als die δύναμις καὶ σοφία Gottes⁶; und wie die σοφία oder das πνεῦμα, so erscheint auch der Logos, und zwar ausdrücklich mit dem πνεῦμα und der σοφία gleichgesetzt, als die Propheten inspirierend: οὗτος, ὃν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων⁷. Andererseits sind die Stelle über die τριάς und die oben ihr angeschlossene deutliche Beweise dafür, daß Theophilus λόγος und σοφία doch irgendwie, und zwar nicht nur vom Standpunkte des trinitätsgläubigen Christen aus, sondern schon im Hinblick auf die Weltschöpfung, irgendwie unterscheidet. Wie soll man

1 2, 22, 120 C. 2 Tertull. adv. Prax. 5, 233, 7. 9 ff.; Marcell fr. 52, S. 194; 60, 196; 103, 207, 25 f.; 121, 212, 5. 10 ff. Ist es „Zufall“, oder ist es nach S. 304, Anm. 3, zu erklären, daß es auch bei Tatian heißt: ὁ δεσπότης τῶν ὅλων . . . κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποιήσιν μόνος ἦν . . ., σὺν αὐτῷ . . . καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστηκε (5, VI, 22)? 3 2, 15, 102 D. 4 1, 7, 22 A. 5 Ich weise nur darauf hin, daß bald die σοφία, bald das πνεῦμα als die Propheten inspirierend gedacht ist. Bei 2, 9, 76: ὅργανα θεοῦ γενόμενοι καὶ χωρησάντες τὴν σοφίαν τὴν παρ' αὐτοῦ, δι' ἧς σοφίας εἶπον, und 3, 17, 230 B: τῶν ἁγίων προφητῶν τῶν χωρησάντων τὸ ἅγιον πνεῦμα τοῦ θεοῦ, δι' ὃ σύμφωνα . . . ἀλλήλοις . . . εἶπον ist auch das Kleid der Gedanken ähnlich. 6 2, 22, 118 A. 7 2, 10, 80 C; vgl. Anm. 5.

diesen Tatbestand erklären? Soll man, wie es oft geschehen ist, trotz der beiden eben genannten Stellen auch bei Theophilus (vgl. S. 219) „σοφία“ nur für eine Bezeichnung des Logos halten? Das ist gegenüber der Stelle von der τριάς ganz unmöglich. Soll man sagen, daß „bei Theophilus die Verlegenheit, zwischen dem Logos und der Weisheit zu unterscheiden, besonders deutlich hervortritt?“¹ Das ist selbst eine Verlegenheitsauskunft gegenüber der schwierigen, gleich zu erörternden Stelle, die zu dem Urteil Anlaß gegeben hat². — Man kann die bei Eustathius und bei PvS nachgewiesene Anschauung auch bei Theophilus finden, allerdings nur bei einer neuen Erklärung zweier umstrittener Stellen. An der ersten dieser beiden Stellen sagt Theophilus: ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευζάμενος πρὸ τῶν ὄλων³. Otto entscheidet sich in einer langen, die früheren Erklärungen berücksichtigenden Anmerkung mit Neander dafür, daß nach Theophilus „der hl. Geist zugleich mit dem Logos emanirt sei“. Er wird darin recht haben, daß er die von andern vorgeschlagene, am deutlichsten von Gieseler zum Ausdruck gebrachte Deutung: „Mit der immanenten Weisheit zeugte Gott den Logos, d. i. er beschloß in seiner Weisheit, den Logos von sich ausgehen zu lassen“, ablehnte. Denn diese Deutung wird erst durch die ihr beigegebene abschwächende Erklärung einigermaßen erträglich und bleibt auch so ohne Parallelen in der altkirchlichen Literatur. Aber Otto selbst läßt unbeachtet, daß λόγος und σοφία bis zu einem gewissen Grade identisch sind. Richtig, wie mir scheint, zieht er das μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας nicht zu dem Subjekt von ἐγέννησεν, zu Gott, sondern zu dem Objekt αὐτόν (τὸν λόγον), das gleichmäßig zu ἐγέννησεν wie zu ἐξερευζάμενος gehört. Gott zeugt den Logos (das ist m. E. der Sinn der Stelle), indem er ihn zugleich mit der Weisheit, d. i. dem Geiste, der „sermoni inerat“, wie Tertullian sagt⁴, aus sich hervorgehen ließ. So wurde der Logos, wie es gleichfalls bei Tertullian heißt, ein *secundus a patre et jam cum spiritu tertius* (oben S. 223). — Die zweite Stelle ist schwieriger. Sie

1 Harnack, DG I⁴, 532, Anm. 1. 2 2, 10, 78f. 3 a. a. O.
4 adv. Prax. 7, 236, 8; vgl. oben S. 223.

folgt der eben behandelten in demselben Kapitel nach wenigen Zwischensätzen, steht aber in einem größeren Gedankenzusammenhange. Die Philosophen und Dichter, so hat Theophilus da, wo dieser Gedankenzusammenhang einsetzt, gesagt, können über Gott und Welt keine Auskunft geben: καὶ περὶ τῆς κοσμογονίας ἀσύμφωνα ἀλλήλοις καὶ φαῦλα ἐξεῖπον¹. Aber, so heißt es dann an dieser Stelle weiter, die Propheten, diese πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου, die konnten's, ὅπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες, . . . ὄργανα θεοῦ γενόμενοι καὶ ἠωρήσαντες σοφίαν τὴν παρ' αὐτοῦ, δι' ἧς σοφίας εἶπον τὰ περὶ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων². Auf diesen Satz greift Theophilus, nachdem er die γέννησις des Logos (und der σοφία in ihm, wie wir sahen) dargelegt hat, mit dem oben (S. 305) zitierten Satze über den Logos zurück: er, dieser Logos, ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία . . . κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων³. Dann fährt er fort: οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο, ἀλλὰ ἡ σοφία ἣ ἐν αὐτῷ οὖσα, ἡ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ, ὁ αἰὶ συμπαρὼν αὐτῷ⁴. Otto erklärt: „cum verbis ἐν αὐτῷ noli praeunte Semlero subaudire κόσμῳ, sed τῷ θεῷ“. Diese Beziehung des ἐν αὐτῷ auf Gott kann sich freilich darauf stützen, daß der Logos im vorangehenden Satze als πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου bezeichnet ist. Aber sie ist m. E. vor dem „ἡ τοῦ θεοῦ“ ganz unmöglich und macht das „ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα“ ganz überflüssig. Semlers Erklärung ist grammatisch unanfechtbar. Aber war die σοφία in dem κόσμος, der erst werden sollte? Und ließe man dies gelten, — für den Zusammenhang wäre dies Wohnen der σοφία in dem κόσμος gleichgültig. Er fordert, daß, weil der Logos durch die Propheten redete, sie ihrerseits ἐχώρησαν σοφίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ, δι' ἧς σοφίας, ὅπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ σοφισθέντες, εἶπον τὰ περὶ τῆς κτίσεως τοῦ κόσμου. In diesen Zusammenhang paßt nur der Gedanke, daß mit der Einwirkung des Logos auf die Propheten sie seine Weisheit, seinen Geist, zu fassen lernten⁵. Also kann das „ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα“ sich nur

1 2, 8, 68C. 2 2, 9, 76f.; vgl. S. 305, Anm. 5. 3 2, 10, 80C.
4 a. a. O. 5 Vgl. S. 305, Anm. 5.

auf den Logos beziehen, von dem es im vorangehenden Satze heißt, daß er es war, der durch die Propheten ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου. Es ist freilich ungeschickt, daß nun auf dies „ἡ ἐν αὐτῷ οὐσα, ἡ τοῦ θεοῦ“ noch einmal mit dem „καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ“ eine Erwähnung des Logos folgt. Aber diese Ungeschicklichkeit war kaum vermeidbar, weil durch den Zwischensatz „οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο“ und durch die auf das „ὑπὸ τοῦ θεοῦ σοφισθέντες“ zurückblickende Einführung der σοφία — trotz des (wie die moderne Exegese zeigt, nicht eindeutigen) ἐν αὐτῷ — der Logos dem Leser ferner gerückt war, als der Zusammenhang forderte, und weil die σοφία nicht gesondert vom Logos existierte, der allein neben Gott da war, und zwar mit der σοφία „in ihm“ in dem oben (S. 223) dargelegten Sinne. — Es ist kein Gegengrund gegen diese Auffassung des Verhältnisses von λόγος und σοφία bei Theophilus, daß er das ποιήσωμεν ἄνθρωπον in Gen. 1, 26 von Gott gesagt sein läßt τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ¹. Denn selbst Marcell, der in einem Fragment als das mit dem ποιήσωμεν angeredete Subjekt den Logos nennt², läßt dies Wort in einem andern an die σοφία Gottes gerichtet sein³; und ich halte es nicht für unmöglich, daß er ganz wie Theophilus hätte sprechen können. Denn eine begriffliche Differenzierung des Logos, der auch von Theophilus als Gottes ἐνέργεια gedacht ist⁴, und des πνεῦμα, das als πανταχόσε διεικνύμενον charakterisiert wird⁵, liegt, wie oft schon bemerkt ist, auch in der uns hier beschäftigenden Tradition, die λόγος und σοφία (= πνεῦμα) bis zur Sendung des Geistes aufs engste zusammenschließt, unzweifelhaft vor. Und wo ist in diesen Spekulationen, von denen unser Persönlichkeitsbegriff fernzuhalten ist, die Grenze zwischen begrifflichem Auseinanderhalten bei tatsächlicher Gleichsetzung und — einem Hendiadys? Will man diese Auflösung der Schwierigkeit nicht gelten lassen, so muß man

1 2, 18, 108 D. 2 fr. 58, 195, 11 ff. 3 fr. 95, 205, 20 f. 4 Vgl. die interessante Stelle 1, 3, 10, die von Gott sagt: εἰ φῶς αὐτὸν εἶπω, ποιήμα αὐτοῦ λέγω· εἰ λόγον εἶπω, ἀρχὴν αὐτοῦ („den Anfang seiner Wege“, seiner Offenbarung) λέγω· νοῦν ἔαν εἶπω, φρόνησιν αὐτοῦ λέγω· πνεῦμα ἔαν εἶπω, ἀναπνοήν αὐτοῦ λέγω· σοφίαν ἔαν εἶπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω· ἰσχὺν ἔαν εἶπω, κράτος αὐτοῦ λέγω· δύναμιν ἔαν εἶπω (und der λόγος ist die δύναμις θεοῦ; vgl. oben S. 305 bei Anm. 6), ἐνέργειαν αὐτοῦ λέγω. 5 2, 13, 94 C.

annehmen, daß bei Theophilus in der Beziehung von Gen. 1, 26 auf Logos und Sophia dieselbe (auch bei Irenaeus und Tertullian vorliegende) Durchkreuzung der ökonomisch-trinitarischen Tradition durch pluralistische Einflüsse uns entgegentritt, die in seiner Logoslehre, soweit sie mit der Justins übereinstimmt, festgestellt werden muß. Ganz pluralistisch klingt seine Erklärung der alttestamentlichen Theophanien¹; und doch kann derselbe Theophilus von Gottes λόγος, πνεῦμα, σοφία, δύναμις, νοῦς usw. so reden², daß mit größerem Rechte, als bei PvS, gesagt werden könnte, diese Begriffe alle, also auch Logos und Sophia, bezeichneten „nur unpersönliche Kräfte“, nur „Eigenschaften“ des einen Gottes. Ebenso offenbar, wie die pluralistischen Einflüsse an der ersteren Stelle, sind die des ökonomisch-trinitarischen Monotheismus an der zweiten. Freilich läßt sich der *tertius gradus majestatis*, um mit Tertullian zu reden (vgl. oben S. 223), die dritte vom Sohne zum Geiste führende „Entwicklungsstufe“ der einen Gottheit, bei Theophilus noch weniger nachweisen, als bei Eustathius (oben S. 300 f.). Aber da Theophilus das ἐν πρῶτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος ausdrücklich hervorhebt, für später die Zweiheit kennt; den Vater und den Logos (und die σοφία ἐν αὐτῷ), und drittens von der τριάς wie von etwas Selbstverständlichem redet, so wird man annehmen müssen, daß auch er mit einer Entwicklung der δυάς zur τριάς gerechnet hat.

5. Wenn man zu diesen Nachweisungen über Theophilus hinzunimmt, daß auch Tertullian, wie gelegentlich (S. 224) schon gezeigt ist, in einer bei ihm sonst durch anderes zurückgedrängten Gedankenreihe von Gott, seinem *sermo* und der σοφία in ihm redet, und daß bei Irenaeus gleichfalls, freilich in pluralistischer Färbung, die Trias: Gott, der Logos und die σοφία, sich findet (oben S. 220 f.), so läßt die Kette des Beweises, um den es mir hier zu tun ist, sich schließen. — Daß Eustathius, Marcell, PvS, Theophilus, (Irenaeus) und Tertullian, bei denen — und zwar, so viel ich weiß: bei denen allein — die nachgewiesenen Gedanken über die σοφία (= πνεῦμα) und ihr Verhältnis zum Logos sich finden, literarisch von einer Quelle abhängig waren, ist durch das beiläufige Vorkommen der in Rede stehenden Gedanken bei Marcell und Tertullian, durch ihre

1 2, 22, 118f. 2 Vgl. S. 308, Anm. 4.

pluralistisch abgewandelte Form bei Irenaeus, sowie dadurch ausgeschlossen, daß PvS diese Gedanken offenbar als von seinem Kreise geteilte ansieht. Es muß um eine Traditionslinie sich handeln, die in gleicher Weise die Orientalen PvS, Marcell und Eustathius, wie den Abendländer Tertullian, verbogen auch den Irenaeus erreicht hat. Und diese Traditionslinie muß auf einen Ausgangspunkt zurückgehen. Denn die für sie neben der ökonomisch-trinitarischen Grundanschauung charakteristische Verwendung der Begriffe λόγος und σοφία ist so eigenartig, daß man sich nicht denken kann, es seien mehrere, unabhängig voneinander, auf sie gekommen. Die Konstruktion setzt voraus, daß Prov. 8, 22 ff. auf den Logos bezogen wurde. Aber während die pluralistische Ausgestaltung der christlichen Gotteslehre bei Justin u. a. in der σοφία, von der in dieser Proverbienstelle die Rede ist, lediglich den Logos sah und den Geist neben den Logos (= σοφία) stellte, hat diese Konstruktion — wohl unter Einfluß von Sap. 7, 22 (ἐστὶν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερόν, ἅγιον κτλ) — das, was sie der Proverbienstelle entnahm, mit der ökonomisch-trinitarischen Anschauung verbunden, indem sie λόγος und σοφία zwar so weit einander gleichsetzte, wie es die ökonomisch-trinitarische Anschauung bei Tertullian und Marcell mit λόγος und πνεῦμα tut, d. h. indem sie die σοφία zunächst in dem Logos dachte, begrifflich aber doch λόγος und σοφία unterschied und so, vielleicht auch unter gleichzeitiger Einwirkung neutestamentlicher Stellen (wie Matth. 13, 54; Mc. 6, 2; Luc. 2, 40; 11, 49; 21, 15; Apg. 6, 3. 10; 1. Kor. 1, 24. 30; 2, 6; Eph. 1, 17; Col. 2, 3; 4, 5; Jac. 3, 17), dahin geführt wurde, das πνεῦμα als σοφία zu bezeichnen. — Auch die Zeit des christlichen Theologen, auf den diese Sophia-Form der ökonomisch-trinitarischen Anschauung zurückgeht, läßt sich einigermaßen abgrenzen. Denn vor der Gnosis und den Apologeten hat Prov. 8, 22 ff., soviel wir wissen, bei den Theologen des 2. Jahrhunderts keine Rolle gespielt; und nach 170 kann der Mann nicht gelehrt haben, dessen Einwirkungen schon bei Irenaeus und Theophilus zu beobachten sind. PvS stand also in einer Traditionslinie, die eine unter Einwirkung von Prov. 8, 22 ff. ausgestaltete Form des ökonomisch-trinitarischen Monotheismus überlieferte und bis in die Zeit zwischen 150 und 170 zurückverfolgt werden kann.

§ 22. Die Stellung des Paulus von Samosata in der Dogmengeschichte.

1. An der Lehrweise des P_vS ist die „Sophia-Form“ der (metaphysisch-)ökonomisch-trinitarischen Anschauung dieser selbst gegenüber sekundär. Sie verrät das selbst. Denn wenn ihr Urheber nicht eine ökonomisch-trinitarische Tradition übernommen hätte, in der λόγος und πνεῦμα in dem Verhältnis zueinander standen, das uns bei Tertullian und Marcell entgegentrete, so wäre er schwerlich darauf verfallen, das πνεῦμα als die σοφία zu bezeichnen. Es läßt sich das höhere Alter einer die Begriffe λόγος und πνεῦμα verwendenden ökonomisch-trinitarischen Anschauung aber auch sonst dartun. Zunächst mit Hülfe des Irenaeus. Freilich nicht, wenn man von der unhaltbaren Vorstellung ausgeht, die „Theologie des Irenaeus“ sei etwas Einheitliches, er selbst ein bedeutender selbständiger Theologe. Irenaeus ist, wie m. E. die *Epideixis* gezeigt hat, kleiner gewesen, als er in seinem Hauptwerke — dank ausgiebiger Benutzung fremder Gedanken, wie ich glaube — erscheint. Und von diesen „fremden Gedanken“ sind nicht nur die von den Apologeten übernommenen andersartig, als das, was die Überlieferung und die christliche Literatur seiner Heimat ihm übermittelt hat. Auch die nicht-apologetischen Gedanken, die Irenaeus verwertet hat, stammen nicht alle aus einer Quelle. Das zeigt sich gerade hier. Neben den Stellen, in denen bei Irenaeus Einflüsse der Sophia-Form der ökonomisch-trinitarischen Anschauung, pluralistisch abgewandelt, uns entgegentreten, finden sich bei ihm zahlreiche Ausführungen, als deren geistige Heimat m. E. nur eine nicht mit dem Begriff der σοφία, sondern mit dem des πνεῦμα operierende ökonomisch-trinitarische Anschauung angesehen werden kann. Ich habe oben (S. 241, Anm. 7) eine ganze Reihe solcher Äußerungen des Irenaeus zusammengestellt. Daß es bei ihnen um altes Traditionsgut sich handelt, zeigt m. E. zwingend der Gedankenzusammenhang, der zwischen ihnen und einem „Presbyter“-Worte besteht, das Irenaeus in indirekter Rede überliefert. *Hanc esse*, so schreibt er, *adordinationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri, apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per spiritum quidem (ad) filium,*

*per filium autem ascendere ad patrem, filio deinceps cedente patri opus suum, quemadmodum et ab apostolo dictum est, quoniam: Oportet etc. 1.Kor.15, 25f.*¹ Täusche ich mich nicht, wenn ich hier von „zwingendem“ Gedankenzusammenhange rede, so ist damit bewiesen, daß die „Pneuma-Form“ der ökonomisch-trinitarischen Anschauung älter ist, als die Sophia-Form, ja bis in die vorapologetische Zeit zurückgeht. Dasselbe beweist drittens der enge Zusammenhang dieser Pneuma-Form mit der dem ältesten christologischen Schema (Rö. 1, 3f.) entsprechenden und auch sonst (vgl. oben S. 241) als sehr alt zu erweisenden Bezeichnung des Göttlichen in Christo als $\piνευμα$. — Daß PvS in Traditionszusammenhang mit der jüngeren (Sophia-)Form der ökonomisch-trinitarischen Anschauung stand, mag örtlich bedingt sein, entscheidet aber noch nicht darüber, ob die ökonomisch-trinitarischen Gedanken bei ihm auch sonst gegenüber dem, was wir anderweitig von ihnen wissen, sekundären Charakter haben, oder nicht. Das kann nur entschieden werden, wenn andre, zum großen Teile ihm und Marcell gemeinsame Besonderheiten seines ökonomisch-trinitarischen Monotheismus gegenüber dem Tertullianischen untersucht werden. Es handelt sich dabei um ein Sechsfaches: um seinen Logosbegriff (s. Nr. 2), um sein Verständnis der Gottessohnschaft Jesu Christi (s. Nr. 3), um den Dyophysitismus seiner Christologie (s. Nr. 4), um den streng monotheistischen Charakter seiner Gotteslehre (s. Nr. 5), um seine Vorstellung von der $\epsilon\nuανθρ\omega\pi\eta\sigma\iota\varsigma$ (s. Nr. 6) und um seine Auffassung der das Reden von einer $\tau\rho\iota\acute{\alpha}\varsigma$ bedingenden $\omicron\iota\kappa\nu\nu\omicron\mu\iota\alpha$.

2. Es gab eine Periode der neueren biblisch-theologischen und dogmengeschichtlichen Forschung, da es rückständig erschien, wenn der Logosbegriff nicht überall, wo er in der alten Zeit im Zusammenhange mit der Christologie sich findet, aus Philo oder der Philosophie nach ihm hergeleitet und erklärt wurde. Das ist anders geworden, seit den Ignatianen gegenüber die Unechtheithypothese ausgestorben ist, und in dem Maße, in dem an der berühmten Stelle des Ignatianischen Magnesierbriefes² die zuerst (1876) von Th. Zahn in seiner

¹ 5, 36, 2, II, 428f. Man beachte auch die für die konsequent durchgeführte ökonomisch-trinitarische Anschauung charakteristische Verwertung von 1. Kor. 15, 27f., die bei Irenaeus folgt. ² Magn. 8, 2.

Ausgabe¹ nach besten Textzeugen hergestellte Lesart: *ἐξ ἐστὶν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ συγῆς προελθὼν* sich durchgesetzt hat. Freilich hat Hilgenfeld, der auch von der Unechtheithypothese sich nicht losmachen konnte, noch 1902 in seiner Ausgabe den Vulgärtext: *λόγος οὖκ ἀπὸ συγῆς προελθὼν* festgehalten. Aber wer die Ignatianen als echte Briefe des Ignatius zu verstehen sucht und Marcells Ausführungen über die *ἡσυχία* kennt, die natürlich war *ὄντος ἐν τῇ θεῷ τοῦ λόγου*², der wird m. E. nicht im geringsten darüber zweifelhaft sein, daß das *ἀπὸ συγῆς* das Ursprüngliche war, in dem *οὖκ ἀπὸ συγῆς* aber eine dogmatische Korrektur zu sehen ist. Für Ignatius bedeutet die Bezeichnung Jesu Christi als *λόγος* nichts andres als das *τὸ ἀψευδὲς στόμα*, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν einer andern Stelle³. Und Ignatius ist nicht der einzige vor PVS, dem bei der Anwendung des Ausdrucks *Logos* auf Christus jeder Gedanke an den philosophischen Logosbegriff fern lag. Tertullian bemerkt in der Schrift *adv. Praxeam* da, wo er den bei ihm selbst stark nach „ratio“ hin klingenden Logosbegriff einführt: *quo vocabulo („λόγος“) etiam sermonem appellamus, ideoque jam in usu est nostrorum per simplicitatem interpretationis sermonem dicere in primordio apud deum fuisse*⁴. Die Christen in Afrika und auch der des Griechischen und daher doch wohl auch der griechischen Bildung nicht unkundige Übersetzer der *vetus latina*, die hier vorausgesetzt zu sein scheint, haben also bei Joh. 1, 1 an den philosophischen Logosbegriff nicht gedacht. Dasselbe gilt von den offenbar zahlreichen Christen, von denen Origenes in der oben (S. 263) angeführten Stelle sagt, daß sie für den präexistenten Christus nur den Logos-Namen gelten lassen wollen und diesen so deuten, als handle es sich dabei um „eine Äußerung des Vaters, die etwa in Silben zum Ausdruck komme“. PVS und Marcell standen in einer alten, breiten Tradition, wenn sie ebenso dachten. Die ökonomisch-trinitarische Überlieferung, von der sie abhängig waren, hat ursprünglich — und auch in Tertullians eignen Ausführungen klingt das noch deutlich durch —

1 Patr. apost. opp. II, 36. Noch in seinem „Ignatius“ (1873) arbeitete Zahn mit dem Vulgärtext: *οὖκ ἀπὸ συγῆς* (vgl. S. 382 u. ö.).
 2 fr. 103, 207, 25f.; vgl. auch oben S. 296, Anm. 9. 3 Röm. 8, 2; vgl. Zahn in seiner Ausgabe zu Magn. 8, 2 (S. 37). 4 *adv. Prax.* 4, 233, 13ff.

mit dem philosophischen Logosbegriff nichts zu tun gehabt. Erst die „akute“ Hellenisierung der christlichen Gedanken in der hellenistischen Gnosis und die mit den Apologeten auch in der sich bildenden Großkirche energisch einsetzende chronische hat dem philosophischen Logosbegriff seine Stelle in der Christologie gegeben. PvS wurzelt hier in vorapologetischem Denken.

3. Nicht anders liegt's bei seinem Verständnis der Gottessohnschaft Jesu Christi. Aber auch hier sind Erkenntnisse, die abgesehen von PvS erreichbar waren und oft schon geltend gemacht sind, noch weit davon entfernt, durchgedrungen zu sein. Sie hätten sonst auf das NT, auf das Verständnis der Paulusbriefe und der johanneischen Schriften, schon mehr zurückgewirkt. Daß das nicht geschehen ist, ist einerseits bedingt durch vermeintliche religionsgeschichtliche Nötigungen, andererseits durch die Gemeinde-Orthodoxie und ihren Einfluß auf die Theologie. Letzterer wirkt besonders verhängnisvoll. Schon PvS gegenüber und ebenso gegenüber Marcell und Photin ist ja der Vorwurf, die „ewige Gottessohnschaft“ Jesu Christo werde geleugnet, ein Haupthebel der Polemik gewesen¹. Und doch zeugen nicht nur sichere Rückschlüsse aus archaischen Ausführungen bei Tertullian (vgl. oben S. 213f.) und bei Irenaeus² dafür, daß die ältere Tradition, die sie erreicht hatte, den Sohnesbegriff auf den geschichtlichen (und erhöhten) Herrn beschränkte; auch das Presbyterwort bei Irenaeus: *ipse immensus pater in filio mensuratus; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum*³, spricht dafür. Ebenso der gesamte Monarchianismus. Bei den apostolischen Vätern findet die Übertragung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten sich nur bei Hermas und im Barnabasbrief⁴; bei Ignatius ist sie geradezu ausgeschlossen⁵. Und tiefste christliche Gedanken⁶ werden

1 Noch die Behandlung Photins durch Epiphanius (h. 71) ist in dieser Hinsicht lehrreich. 2 Vgl. z. B. 4, 6, 6, II, 160f.: *per ipsum verbum visibilem et palpabilem factum pater ostendebatur, etiamsi non omnes similiter credebant ei, sed omnes viderunt in filio patrem: invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius.* 3 4, 4, 2, II, 153. 4 Bei Hermas kann kein Streit darüber sein (vgl. sim. 9, 1, 1 mit 5, 6, 1ff.), und im Barnabasbrief empfehlen 5, 11 und 7, 2 (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐκ ἠδύνατο παθεῖν εἰ μὴ δι' ἡμᾶς*), das klare Zeugnis von 6, 12 (Gen. 1, 26 τῷ υἱῷ gesagt!) nicht wegzudeuten. 5 Vgl. meine DG⁴, § 15, 3a, S. 100. 6 Vgl. mein Buch: Wer war Jesus Christus?, 1916, S. 229ff.

undeutlich, wenn man den Gedanken, den Irenaeus mit den Worten ausdrückt: *visus (est deus) per filium adoptive*¹, nicht in das Licht von Röm. 8, 29 stellt. Hier sind's freilich, wie Hermas und der Barnabasbrief zeigen, nicht die Apologeten, die zuerst die Mißentwicklung eingeleitet haben; aber es hat doch — für unser Wissen — kein christlicher Theologe vor Justin auf den umgedeuteten Sohnesbegriff soviel Gewicht gelegt, wie dieser Chorführer der Apologeten². PvS (, Marcell)³ und Photin stehen auch hier in alter, vorapologetischer Tradition. Und man darf aus ihrem Verständnis der Gottessohnschaft Jesu Christi schließen, daß die ökonomisch-trinitarische Tradition, in der sie standen, in ihrer vorapologetischen Gestalt die Anwendung des Sohnesbegriffs auf den Präexistenten nicht kannte.

4. Die Übertragung des Sohnesbegriffs auf den präexistenten Christus ist der bedeutsamste Faktor gewesen für die pluralistische Entartung der christlichen Gotteslehre und für die — freilich vor dem eigentlichen „Theopaschitismus“ in der alten Kirche doch Halt machenden — Ungeheuerlichkeiten der monophysitischen Christologie. Auch letztere wurzelt schon in der apologetischen Christologie; und die doketischen Entgleisungen bei Clemens Alexandrinus sind nur eine — erklärlicherweise (bis auf den Rest, der für das Leiden stets zurückgeblieben ist) bald ausgeschiedene — Form des durch den Pluralismus ermöglichten „Monophysitismus“, bzw. der Vorstellung, die in Jesu Christo wesentlich nur den Logos, den „ewigen Gottessohn“, sah. PvS, Eustathius und die späteren Antiochener, inkonsequent (vgl. oben S. 238) auch Marcell, haben „dyophysitisch“ gedacht, den Menschen Jesus und den Logos deutlich auseinander gehalten; und nicht nur der „Ketzer“ PvS und die bösen Nestorianer haben gesagt, daß der Mensch Jesus erst mit der Geburt zu sein begonnen habe, — auch in einem Marcell-Fragment heißt es: *ὁ μὲν γὰρ λόγος ἐν ἀρχῇ ἦν, μετὰ δὲ ἕτερον ὦν ἦ λόγος, ὁ δὲ τῷ λόγῳ ἐνωθεὶς ἀνθρώπος, οὐκ ὦν πρότερον, γέγονεν*⁴. Haben sie auch hier alte, vorapologetische Tradition vertreten? Die neueren Konstruktionen, die schon in den synoptischen Evangelien den Stil

1 4, 20, 5, II, 216; vgl. den Kontext und 4, 6, 6, II, 160f. 2 Vgl. Zahn, Marcell, S. 229. 3 Ich habe Marcell oben eingeklammert, weil er die alte Position zum mindesten halb aufgegeben hat (vgl. oben S. 238 f.). 4 fr. 42, 192, 7f.

der „Epiphanien“ finden, den sie aus der nichtchristlichen Religionsgeschichte kennen, werden nicht geneigt sein, das anzunehmen. Aber es wird auch hier förderlich sein, wenn die biblische Theologie von der Dogmengeschichte zu lernen sich entschließt. Die bis in die Zeit Justinians hinein lebendige und außerhalb des Justinianischen Reiches in Spanien noch bei den Adoptianern der Zeit um 800 nachwirkende, von Tertullian und Novatian her laufende christologische Tradition des Occidents, der weite Bereich der auch im Orient bis in die Zeit Justinians hinein nicht vernichteten antiochenischen Christologie und das *ὁμοούσιος ἡμῖν* des Chalcedonense sind allein schon ein gewichtiges Zeugnis dafür, daß die Vorstellung des *ἄνθρωπος Χριστοῦ* nicht ein Produkt einer späteren Entwicklung sein kann. Und sind wir nicht selbst in der Lage, diese Vorstellung bis in die vorapologetische Zeit zu verfolgen? Auch Irenaeus spricht in bezug auf den geschichtlichen Christus von dem *homo ejus*¹; auch ihm ist Christus der (einzige) *homo justus*²; und für seine Rekapitulationslehre ist es von zentraler Bedeutung, daß der Logos *ἦνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ*. *εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός*³. Daß bei Irenaeus diese Gedanken nicht selten durch „monophysitische“ durchkreuzt werden, beweist nur, daß sie älter sind, als diese. Unbestreitbar älter ist die scharfe Scheidung des Göttlichen und des Menschlichen, des *δοῦλος* und des *υἱός*, bei Hermas⁴ und die bekannte Doppelseitigkeit der Christologie des Ignatius, für welche das *ἐν ἀνθρώπῳ θεός* charakteristisch, und neben dem *θεός ἡμῶν*, bzw. dem *θεός ἀνθρωπίνως φανερούμενος*, der Gedanke von gleicher Bedeutung ist, daß Jesus Christus der Anfänger einer neuen Menschheit war, der (erste) *καινός ἄνθρωπος*, der *τέλειος ἄνθρωπος*⁵. So zweifellos die ersten Jünger Jesu, deren grundlegende Bedeutung für die christlichen Vorstellungen von Christo doch kein Verständiger leugnen wird, und, wenngleich in anderer Weise, auch Paulus damit rechneten, daß Jesus als Mensch unter den

1 5, 14, 1, II, 360; 5, 21, 3, II, 384; vgl. 5, 21, 2 II, 382 *excaecavit diabolum hominis confessione* (Matth. 4, 4). 2 4, 20, 2, II, 214. 3 3, 18, 7, II, 100. 4 *sim.* 5, 6. Hier schon findet sich in dem *ἡ σὰρξ, ἐν ᾗ (ὁ θεός) κατώκησε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* die *ἐνοίκησις*, vgl. meine DG⁴, 95 bei Anm. 7. 5 Vgl. meine DG⁴ § 15, 3a, S. 100.

Menschen gelebt habe, so gewiß steht die den Menschen Jesus und den Logos unterscheidende Christologie des PvS im Zusammenhange mit ältester Überlieferung, obgleich gewiß nicht geleugnet werden kann, daß, ähnlich wie später bei dem Antiarianer Eustathius und bei den antiapollinaristischen Antiochenern, der Gegensatz zur Mythologie monophysitischen Denkens der *Παλαιανική διὰίρεσις* eine Schärfe gegeben hat, die sie von der letztlich auch ihr zugrundeliegenden doppelten Beurteilung der einheitlichen geschichtlichen Person Jesu nach dem Schema von Röm. 1, 3f. wesentlich unterscheidet.

5. Nur bei „dyophysitischem“ Denken läßt der christliche Monotheismus sich festhalten; jedes monophysitische oder zum Monophysitismus hinneigende Denken wird zu pluralistischer Fassung der Trinitätslehre gedrängt. Des ist einerseits das *ἓνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι παρὸς* der durch Justinian zum Siege gekommenen cyrillisch-chalcedonensischen Orthodoxie ein deutliches Zeugnis, andererseits die *quaestio difficilis*, die schon Augustin ernsthaft erörtert¹ und die Scholastik eifrig erwogen hat, die Frage, weshalb allein die *secunda persona*, und nicht die *tota trinitas* inkarniert sei. Bei PvS, wie bei Marcell, entspricht dem Dyophysitismus ein strenger, auf Deut. 6, 4 sich berufender Monotheismus, für den die Form des *ὑποστῆναι* des Logos als charakteristisch bezeichnet werden kann, die Harnacks Kritik: „Eine merkwürdige Hypostase!“ hervorrief und die inhaltlich am zutreffendsten durch die Marcellische Formel gekennzeichnet wird: *δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ, ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν θεόν* (bzw. *δυνάμει ἀεὶ ἐν θεῷ, προελθὼν ἐνεργείᾳ*)². Ist auch darin alte Tradition zu erkennen? — Ich habe oben (S. 212ff.) in Tertullians Christologie eine pluralistisch-monophysitische und eine monotheistisch-dyophysitische Gedankenreihe unterschieden. Daß diese Unterscheidung zu Recht besteht, beweisen Marcell, PvS (vgl. oben S. 193) und Eustathius (oben S. 297), bei denen nur die zweite Gedankenreihe Parallelen hat, und Theophilus (oben S. 304), bei dem sie, wie bei Tertullian, durch pluralistische Einflüsse sehr häufig durchkreuzt wird. Das Jesuswort bei Johannes: *ἐγὼ ἐν πατρὶ,*

1 O. Scheel, Die Anschauung Augustins von Christi Person u. Werk, 1901, S. 47—49 u. 193—201. 2 fr. 52, 194, 10—12; 60, 196, 5—7.

καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑμοί (14, 10; vgl. 10, 38) macht hier διηρημένως ὑποστάσεις unmöglich, während die Pluralisten zur Erklärung dieser Johannesstelle die Analogie vom Sein des Urbildes in dem Abbilde heranziehen¹ oder das ἐν ἑμοί und das ἐν πατρὶ auf das Niveau von 1. Kor. 15, 28 (ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πασίν) und des αὐτοὶ ἐν ἡμῖν in Joh. 17, 21 (vgl. 22f.) herabdrücken². Schon die Übereinstimmung des PvS, Marcell, Eustathius und Theophilus mit der monotheistisch-dyophysitischen Gedankenreihe Tertullians erweist diese als die ältere. Wer diesen Beweis nicht für ausreichend hält, den kann es vielleicht überzeugen, daß auch Irenaeus dies *manere in deo* dem Logos nachsagt³, und den muß es überzeugen, daß schon bei Ignatius die Vorstellung nachweisbar ist, daß das πνεῦμα in Christo aus der Einheit mit Gott nicht herausgetreten ist⁴.

6. Doch kann man im Ernst behaupten, daß die „energetische“ Auffassung der ἐνανθρώπησις, die von diesem strengen Monotheismus unabtrennbar ist und bei PvS (vgl. S. 249f.) und Eustathius (S. 298ff.) deutlich, bei Marcell nur getrübt durch Einwirkungen der Volksfrömmigkeit (S. 238) uns entgegentritt, alter Tradition entspreche? Muß man nicht sagen, da sei der Gedanke einer „wirklichen“ ἐνανθρώπησις, der durch Joh. 1, 14 und Phil. 2, 7 gefordert sei, überhaupt nicht erreicht? — Dem ließe sich erstens entgegenhalten, daß überall, wo das „*Extra Calvinisticum*“ Platz behält — und den hat es in der gesamten alten Kirche bei den Theologen behalten, selbst bei Apollinaris —, der Gedanke einer „wirklichen“ Menschwerdung des θεὸς λόγος nicht erreicht ist, die Vorstellung von der ἐνανθρώπησις also von „kenotisch“ gesinnten Anwälten der Vulgärfömmigkeit bemängelt werden kann⁵; und zweitens, daß nicht

¹ Vgl. z. B. Origenes de princ. 1, 2, 8, S. 39. Die origenistische Erklärung der in Rede stehenden Johannesstellen fehlt leider in unsern Resten der Johannes-Erklärung. ² Euseb, de eccl. theol. 3, 16, 186f., S. 174, 16—21 und 175, 19; 3, 19, 193, S. 180, 18—27. ³ 4, 14, 1; II, 184. ⁴ Nicht nur von dem Auferstandenen sagt Ignatius, er sei πνευματικῶς ἠνωμένος τῷ πατρὶ (Smyrn. 3, 3), sondern auch von dem Christus der Zeit vorher heißt es: ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἠνωμένος ὢν (Magn. 7, 1). ⁵ Vgl. meinen Artikel Kenosis (RE³, 10, 1901, S. 246—263) und die kluge Kritik des Nestorianers bei Leontius Hieros. adv. Nest. 1, 25, MSG 86, 1492 C: ὁ λόγος καθ' ὑπόστασιν ἄμετρος, ἡ σὰρξ καθ' ὑπόστασιν ἑμμετρος. ὁ τὴν καθ' ὑπόστασιν θεοῦ

eine vorgefaßte Meinung über den Sinn von Joh. 1, 14 und Phil. 2, 7 der Dogmengeschichte die Wege weisen darf, daß vielmehr auch hier die Exegese von der Dogmengeschichte lernen kann. Doch sind solch allgemeine Erwägungen selten imstande, Andersdenkende zu überzeugen. Aber gibt nicht das zu denken, daß der erste christliche Theologe, von dem wir nähere Ausführungen über die ἐνανθρώπησις haben, Irenaeus, in einer bekannten, aber m. E. noch nicht ausgeschöpften Stelle sagen konnte: ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ, ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῇ πειράζεσθαι (καὶ ἀτιμάζεσθαι) καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν, συγγινόμενου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῇ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ ἀναλαμβάνεσθαι?¹ Schon das συγγίνεσθαι weist auf eine ἐνοίκησις κατ' ἐνέργειαν (vgl. oben S. 248f.) hin. Vollends das ἡσυχάζεσθαι. Denn sein Gegensatz ist das [Reden oder das] ἐνεργεῖν! Man kann verstehen, daß Theodoret, dem wir das Griechisch dieser Stelle verdanken, sie gern zitierte. Er fand hier den Altersbeweis für die antiochenische Auffassung der ἐνανθρώπησις. Und er hatte ein Recht dazu. Freilich hat Irenaeus auch ganz anders geredet; er selbst sagt rückblickend: *quoniam* (= ὅτι) *ipsum verbum dei incarnatum suspensum est super lignum, per multa ostendimus*²; und Ausdrücke wie αἷμα θεοῦ und πάθος θεοῦ sind sehr alt³. Doch daß diese monophysitisch klingenden Ausdrücke sich zuerst bei Ignatius finden⁴, der von monophysitischem Denken weit entfernt ist⁵, beweist, daß sie mit theologischer Deutung der ἐνανθρώπησις und mit Gedanken über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus ursprünglich nichts zu tun haben. Sie wurzeln teils in pneumatischer Überschwenglichkeit, teils in der gläubigen Beurteilung der einheitlichen Person

καὶ σαρκὸς δογματιζῶν ἔνωσιν ἢ τὸν θεὸν κάμπτει εἰς τὸ σύμμετρον τῆς σαρκός, ἢ τὴν σάρκα ἀποτείνει εἰς τὸ ἄμετρον τοῦ θεοῦ· μήτε γὰρ τούτου, μήτε ἐκείνου γινόμενου, ἀδύνατον σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἔνωθῆναι τὸν θεόν.

1 3, 19, 3, II, 104. 2 5, 18, 1; II, 373. 3 Vgl. Lightfoot, *The apostolic fathers* I, 2, 1890, S. 15. Anm. 3. Die Stelle des 1. Clemensbriefes (2, 1), zu der diese Bemerkung gemacht ist, scheidet freilich nach Auffindung der alten lateinischen Übersetzung (ed. G. Morin, *Anecdota Maredsolana* II, 1894) aus. Aber schon bei Ignatius findet man das αἷμα θεοῦ (Eph. 1, 1) und πάθος τοῦ θεοῦ μου (Röm. 6, 3). 4 Vgl. Anm. 3. 5 Vgl. S. 316 bei Anm. 5.

des geschichtlichen Herrn¹. Doch geht uns das hier nichts weiter an. Es genügt, wenn mit dem ἡσυχάζεσθαι der erstzitierten Irenaeusstelle bewiesen ist, daß die von dem ökonomisch-trinitarischen Monotheismus unabtrennbare energetische Auffassung der ἐνανθρώπησις kein Gegengrund gegen sein Alter ist. Beide, die pluralistisch-monophysitische und die monotheistisch-dyophysitische Anschauung, gehen zurück bis ins zweite Jahrhundert, erstere bis zu den Apologeten und unreifen Volksvorstellungen vor ihnen, letztere sicher bis in die vorapologetische Zeit. Und die theologische Ausgestaltung der ersteren zu dem Gedanken der ἐνωσις οὐσιώδης, die Malchion vertrat², ist jünger, als die Vorstellung einer ἐνωσις κατ' ἐνέργειαν, die man bei PvS findet.

7. All diesen Erwägungen, die das Recht dazu geben, von einem „archaischen“ Charakter der Lehrweise des PvS zu reden, muß nun aber schließlich eine entgegengesetzte zur Seite gestellt werden. Der ökonomisch-trinitarische Monotheismus ist in seiner streng heilsgeschichtlichen Form gewiß uralt. Daß der eine Gott, den der Glaube als den Schöpfer der Welt kannte, durch Jesum Christum in einer alle frühere Offenbarung abschließenden Weise zu den Menschen geredet, bzw. (damit die religiöse Wertung des Leidens Jesu nicht ausgeschlossen erscheint) mit der Menschheit gehandelt hat, und daß er durch seinen Geist, den Geist Jesu Christi, die Gemeinde der Christgläubigen mit dessen Gaben ausstattet: das ist unfraglich eine bis in die Urzeit zurückgehende christliche Überzeugung gewesen. Aber bei Tertullian und in der abendländischen Tradition nach ihm, bei PvS und bei Marcell ist die ökonomisch-trinitarische Anschauung ins Metaphysische übertragen: der dreifachen Offenbarung des einen Gottes entspricht hier eine dreifache Entfaltung des göttlichen Wesens selbst, ein *secundus* und ein *tertius gradus* (= Entwicklungsstufe) *divinitatis*. Das ist gewiß nicht „urchristlich“. Der vorabellianische „Monarchianismus“ und der Binitarismus, der nicht nur als „Abbreviatur“³ aufgefaßt werden kann, lassen aus dieser metaphysischen Gestalt des ökonomisch-trinitarischen

¹ Ignatius sagt (Rom. 6, 3): τὸ πάθος τοῦ θεοῦ μου. ² Sie stammt von Origenes; vgl. Harnack-Ehrung S. 239. ³ R. Seeberg, DG I², 112, Anm.

Monotheismus sich nicht ableiten; und von dieser ins Metaphysische übertragenen οἰκονομία gilt zweifellos Tertullians bekanntes Wort: *simplices . . . , quae major semper credentium pars est, . . . expavescent ad oeconomiam*¹. — Es würde zu weit führen, wenn ich hier untersuchen wollte, wann diese metaphysische Form der ökonomisch-trinitarischen Anschauung für unser Erkennen zuerst auftaucht. In der Tradition, die bei Irenaeus sich verrät, liegt sie m. E. noch nicht vor; denn die theologische Verwertung von 1. Kor. 15, 28, die schon in dem oben (S. 311f.) angeführten Presbyterworte sich zeigt², ist in rein heilsgeschichtlichem Rahmen möglich und hat mit dem Wiederaufgehen der *vis divinitatis emissa in filium* in der einen göttlichen Substanz³ zunächst nichts zu tun. — Darauf aber muß hier hingewiesen werden, daß diese metaphysische Umdeutung der οἰκονομία in zwei Formen uns entgegentritt. Die eine ist die durch Tertullian und die abendländische Tradition nach ihm bekannte, die ein eigentliches *extendi* (πλατύνεσθαι), *disponi* oder *porrigi* der einen göttlichen *substantia* annimmt⁴. Die andre zeigt sich bei Marcell, wenn er sagt: ἐνεργεία ἡ θεότης μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖ, ὥστε εἰκότως μόνᾳ ὄντως ἐστὶν ἀδιαίρετος⁵. Daß die letztere Form die ältere ist, wird nicht nur dadurch wahrscheinlich gemacht, daß die erstere den Einfluß stoischen Denkens verrät. Es kann auch das dafür angeführt werden, daß zu dem ἐνεργεία μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖν das alte Bild von der Sonne und ihrer Ausstrahlung⁶ paßt, das bei Tertullian von den Ausführungen über ein *extendi* der *una substantia divina* als älteres Traditions-gut sich deshalb abhebt, weil die leuchtende und wärmende Energie der Sonne doch kaum als eine Ausdehnung der Sonnen-substanz verstanden werden kann⁷. Den „Sabellianern“ sagt Epiphanius auch ausdrücklich nach, sie benutzten, um die Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes darzutun, dies Gleichnis

1 adv. Prax. 3, 230, 8—12, wo der Vulgärtext vor dem Kroy-manns m. E. den Vorzug verdient. 2 Ja vielleicht, nämlich wenn χωρήσοντα zu lesen ist, schon bei Ignatius (Magn. 7, 2; vgl. meine DG⁴, 102, Anm. 5. Doch habe ich da irrig das προσλθόντα nicht auf das Erscheinen auf Erden beschränkt). 3 Novatian, de trin. 31, MSL 3, 952 A. Über Ignatius vgl. Anm. 2. 4 Vgl. Festgabe für Karl Müller, S. 73ff. 5 fragm. 71, 198, 21. 6 Vgl. oben S. 212f. 7 Vgl. oben S. 213, Anm. 4 am Ende.

von dem ἥλιος, ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας, φημί δὲ τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλαπτον καὶ αὐτὸ τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα¹. — PvS hat, wie seine Auffassung des προσελθεῖν des Logos als einer γέννησις wahrscheinlich macht (vgl. oben S. 205ff.), die jüngere, stoisch beeinflusste Form der „ökonomischen“ Entfaltung der Gottheit vertreten. Und das gibt ihm in der Dogmengeschichte eine minder rühmliche Stellung als das, was in den vorangehenden Nummern festgestellt werden konnte. — Er hat der neuplatonischen Flut, der Origenes die Bahn gebrochen hatte, durch die sie, die alten Traditionen überschwemmend, in die Kirche eindrang, sich entgegengestemmt. Das ist sein Ehrentitel. Aber er ist von ihr verschlungen worden wie später Marcell, der Homousianismus der Altnicäner, die antiochenische Theologie — und der dürftige Rest des Alten, den das Abendland im Chalcedonense noch zu wahren gewußt hatte. Und man kann, wenn man aus dem Geiste jener Zeit heraus urteilt, sein Schicksal nicht als unbegreiflich und unverdient bezeichnen. Denn schon bei ihm waren die alten Traditionen durchlöchert durch Einflüsse hellenistischer Metaphysik, obgleich älterer Art. Und wenn einmal philosophische Metaphysik in der Glaubenslehre geduldet wird, so ist die jeweilig modernste brauchbarer, als schon veraltende Formen. Urteilen wir aber aus unserer Zeit heraus, die eine andre Bildungsgrundlage hat, als die des Hellenismus, so muß uns Paulus von Samosata, gleichviel wie über seinen persönlichen Charakter zu urteilen ist, deshalb als einer der interessantesten Theologen der vornicänischen Zeit gelten, weil er in einer Tradition stand, die in einer Zeit vor der hellenistischen Sturmflut wurzelt.

¹ haer. 62, 1, ed. Holl II, 389, 16f. Daß hier Richtiges über eigentliche „Sabellianer“ ausgesagt ist, muß freilich bezweifelt werden. Auch die kurz vorhergehende Bemerkung, daß Sabellius noch viele Gesinnungsgenossen ἐπὶ τὰ μέρη τῆς Πώμης habe, läßt es nicht unwahrscheinlich erscheinen, daß homoiusianische Anklagen gegen Marcell im Hintergrunde der Nachricht des Epiphanius stehen. Aber die Zugehörigkeit des Sonnengleichnisses zu dem ἐνεργείᾳ μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖν wäre dann erst recht erwiesen, wenn Epiphanius tatsächlich Marcellische Gedanken wiedergäbe. Die Lehre des Sabellius selbst wird leider für uns wohl stets eine undeutliche Größe bleiben.

Kap. VIII. Texte.

Vorbemerkungen.

1. Dem Druck des Hymenäusbriefes (A) lege ich den *cod. Coisl.* 299 (*saec.* XI; oben S. 109f.) zugrunde (C) und buche all seine nicht übernommenen Lesarten, selbst Accent-Varianten, weil der *cod.* C die einzige bis jetzt nachgewiesene Hs des Briefes ist, und bei künftig noch auftauchenden ihr Verhältnis zu diesem verhältnismäßig alten *codex* muß nachgeprüft werden können. Die der *editio princeps* des Turrianus (vgl. oben S. 96) zugrunde liegende, zunächst noch verschollene Hs ist von dem in Kleinigkeiten gewiß von Turrianus für den Druck zurechtgemachten Texte nur in seltenen Fällen mit Sicherheit zu unterscheiden. Der Buchstabe T in den kritischen Anmerkungen weist daher zumeist nur auf die *editio Turriana* hin, nicht auf den *cod. Turriani*. Nur wo neben T ein „Turr.“ eine erkennbare Textverbesserung des Turrianus einführt, ist mit T die Hs des Turrianus gemeint.

2. Bei den Fragmenten des Synodalbriefes (B) gebe ich den griechischen Text der Eusebius-Zitate, soweit er überhaupt zum Abdruck kommt, nach der Ausgabe von E. Schwartz, den der *Constatatio*-Zitate (C) nach der oben (S. 70) gedruckten Rezension desselben Gelehrten, den der Leontius-Zitate (L) nach deren oben (S. 77–80) gedruckten Wortlaut, der die mir zugänglichen Hilfsmittel, abgesehen von dem bei 13 a b c d e h i neu hinzukommenden „Diodor“-Fragment (D; vgl. oben S. 118, Anm. 1), für die Rekonstruktion des Textes schon verwendet hat. J weist hin auf den Text der Justinian-Zitate in Mai's *editio princeps*, S auf die Lesarten, die von den (sonst in deutscher Übersetzung gegebenen) syrischen Fragmenten geboten werden.

3. In den textkritischen Anmerkungen zu den Fragmenten der Disputationsakten (C) haben L J S dieselbe Bedeutung wie bei den Fragmenten des Synodalbriefs (B). Bei Fragment 23, das oben (S. 82f.) lediglich nach Pitra abgedruckt ist, weist P auf diesen Pitraschen Text hin, bzw. auf den *cod. Januensis*, der ihm zugrunde liegt. Bei Fragm. 12 gebe ich, wie oben (S. 76), den Text der Pariser Fulgentius-Ausgabe von 1684.

4. Die paar Fragmente, bei denen ihre Herkunft aus dem Synodalbrief oder ihre Stellung in ihm nicht sicher festgestellt werden kann (D), und die wenigen, überdies von den Referenten ungenau und in indirekter Rede uns überlieferten Fragmente der Paulianer (E) drucke ich so, wie sie in der Reihe der Fragmente, die in den Anmerkungen erwähnt werden, gedruckt sind. Die Fragmente der λόγοι πρὸς Σαβίτιον (F) gebe ich nach Diekamps Ausgabe der *Doctrina*. Dabei drucke ich in Petit-Satz, was m. E. in dieser Form keinesfalls von PvS herrührt, ohne damit sagen zu wollen (vgl. oben S. 293), daß das in gewöhnlichen Typen Gedruckte, das von PvS herrühren kann, in der Form geboten würde, die ihm, falls es von PvS herrührt, dieser selbst gegeben hatte.

A. Der Hymenaeusbrief.

Ἀντίγραφον ἐπιστολῆς πεμφθείσης Παύλῳ τῷ Σαμοσατεῖ ὑπὸ τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων πρὶν ἢ καθαιρεθῆναι αὐτόν.

Ὑμέναιος, Θεόφιλος, Θεότεκνος, Μάξιμος, Πρόκλος, Βωλανός
5 Παύλῳ ἐν Χριστῷ χαίρειν.

1. Ἦδη μὲν εἰς λόγους ἀλλήλων ἀφικόμενοι τὴν ἑαυτῶν πίστιν ἐδείξαμεν. ἵνα δὲ φανερώτερα, ἅπερ ἕκαστος φρονεῖ, γένηται καὶ πέρας ἀσφαλέστερον τὰ ἀμφισβητούμενα λάβῃ, ἔδοξεν ἡμῖν
10 ἔγγραφον τὴν πίστιν, ἣν ἐξ ἀρχῆς παρελάβομεν καὶ ἔχομεν πα-
ραδοθεῖσαν καὶ τηρουμένην ἐν τῇ ἀγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι
τῆς σήμερον ἡμέρας ἐκ διαδοχῆς ἀπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων,
οἵ καὶ αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γεγονάσι τοῦ λόγου, καταγγε-
λομένην ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῆς καινῆς διαθήκης,
ταύτην ἐκθέσθαι, ὅτι·

15 2. Ὁ θεὸς ἀγέννητος, εἷς, ἀναρχος, ἀόρατος, ἀναλλοίωτος, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται, οὐ τὴν δόξαν ἢ τὸ μέγεθος νοῆσαι ἢ ἐξηγήσασθαι καθὼς ἐστὶν ἀξίως τῆς ἀληθείας ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀνέφικτον· ἔννοιαν δὲ καὶ ὅπως οὖν μετρίαν περὶ
αὐτοῦ λαβεῖν ἀγαπητόν, ἀποκαλύπτοντος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθά-
20 ρησιν· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. τοῦτον δὲ τὸν υἱὸν γεννητόν, μονογενῆ υἱόν, εἰκόνα τοῦ ἀοράτου θεοῦ τυγχάνοντα, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, σοφίαν καὶ λόγον καὶ δύναμιν θεοῦ, πρὸ αἰώνων ὄντα οὐ προγνώσει ἀλλ' οὐσίᾳ, καὶ ὑποστάσει θεόν, θεοῦ υἱόν,
25 ἐν τε παλαιᾷ καὶ νέᾳ διαθήκῃ ἐγνωκότες ὁμολογοῦμεν καὶ κηρύσσομεν.

3. Ὃς δ' ἂν ἀντιμάχῃται (τῷ) τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ θεὸν [μὴ] εἶναι πρὸ καταβολῆς κόσμου πιστεῦειν καὶ ὁμολογεῖν, φάσκων
δύο θεοὺς καταγγέλλεσθαι, ἐὰν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ θεὸς κηρύσσῃται,
30 τοῦτον ἀλλότριον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος ἡγούμεθα, καὶ

12 Luc. 1, 2 15f. 1. Tim. 6, 16 20 Matth. 11, 27 22 Col. 1, 15

1 Turr. S. 63 8 λάβῃ T, λάβοι C 10 ἀγία καθολικῇ C, καθολικῇ καὶ ἀγίᾳ T 11 ἀπὸ Routh, ὑπὸ CT 15 θεὸς || ἀγέννητος Turr. S. 64 | ἀόρατος T, ἀώρατος C 18 ὅπως οὖν T, ὅπως οὖν C 20 ὃ ἂν T, ὁ ἂν C 24 Zur Interpunktion vgl. S. 271, Anm. 27 ἀντιμάχῃται Routh, ἀντιμάχεται CT | (τῷ) vgl. oben S. 269f. | μὴ CT, zu streichen, vgl. oben S. 270 29 θεὸς μὴ (ohne Accent) κηρύσσεται C 30f. ἡγούμεθα καὶ πάσαι C

πᾶσαι αἱ καθολικαὶ ἐκκλησίαι συμφωνοῦσιν ἡμῖν. περὶ γὰρ
τούτου γέγραπται· Ὁ θρόνος σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ
αἰῶνος, ῥάβδος εὐθύτητος ἢ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.
ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο
ἔχρισέν σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως 5
παρὰ τοὺς μετόχους σου.

καὶ πάλιν Ἑσαίας· Ὁ θεὸς ἡμῶν κρίσιν ἀνταποδίδωσιν
καὶ ἀνταποδώσει· αὐτὸς ἤξει καὶ σώσει ἡμᾶς. τότε
ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν καὶ ὦτα κωφῶν ἀκού-
σονται· τότε ἀλείτται ὡς ἔλαφος ὁ χλωός, καὶ τρανὴ 10
ἔσται γλῶσσα μογιλάλων.

καὶ πάλιν· Ἐν σοὶ προσεύχονται, ὅτι ἐν σοὶ ὁ θεός ἐστιν,
καὶ οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν σοῦ, σὺ γὰρ εἶ ὁ θεός, καὶ
οὐκ ἡδαιμεν, ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ σωτήρ.

καὶ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ· Ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, 15
ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν,
τοῦ »ὁ ὢν ἐπὶ πάντων« καὶ τοῦ »πλὴν σοῦ« νοουμένου ἐπὶ
πάντων γενητῶν.

καὶ ἐν τῷ Ὡσῆ· Διότι ὁ θεός ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἄνθρωπος·
ἐν σοὶ ἅγιος, καὶ οὐκ εἰσελεύσομαι εἰς πόλιν, ὅπισω 20
κυρίου πορεύσομαι.

καὶ πᾶσαι αἱ θεόπνευστοι γραφαὶ θεὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ μη-
νύουσιν, ἃς καθ' ἑκάστην παρατίθεσθαι τὸ νῦν ὑπερτιθέμεθα.

4. Τοῦτον πιστεύομεν σὺν τῷ πατρὶ ἀεὶ ὄντα ἐκπεπληρω-
κέναι τὸ πατρικὸν βούλημα πρὸς τὴν κτίσιν τῶν ὄλων. αὐτὸς 25
γὰρ εἶπεν καὶ ἐγενήθησαν· αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτί-
σθησαν. ὁ δὲ ἐντελλόμενος ἐτέρῳ ἐντέλλεται τινί. ὃν οὐκ
ἄλλον πεπεῖσμεθα ἢ τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ θεόν, ὃ καὶ
εἶπεν· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοί-
ωσιν ἡμετέραν, 30

2—6 Ps. 44, 7. 8 7—11 Jes. 35, 4—6 12—14 Jes. 45, 14. 15
15f. Rō. 9, 5 19—21 Hos. 11, 9. 10 25f. Ps. 148, 5 29f. Gen. 1, 26

4f. διὰ τοῦτο ἔχρισέν C, διατοῦτο ἔχρισέ T 5 ἀγαλλιᾶ || σεως Turr.
S. 65 7 ἀνταποδίδωσι T 8 ἤξει C 12 ἐστὶν C, ἐστι T 13 πλὴν
σου T 16 ὢν T, ὢν C 17 ὢν T, ὢν C | πλὴν σου T 18 γενητῶν
C, γεννητῶν T 19 ὡσθὲ C | διότι C 20 ὀπίσω C 22 πᾶσαι T,
πᾶσαι δὲ C 23 τὸ νῦν C Turr., τὸν υἱὸν T 26 εἶπε T | ἐγενήθησαν C
corr., ἐγεννήθησαν T und C vor Korrektur 29f. εἶπε T | ὁ || μοίωσιν
Turr. S. 66

ἐν κεφαλῇ δὲ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον· Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν,
καὶ κατὰ τὸν ἀπόστολον· Ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, εἴτε ὁρατὰ εἴτε
5 ἀόρατα εἴτε θρόνοι εἴτε ἀρχαὶ εἴτε κυριότητες εἴτε
ἐξουσίαι· πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτισται,
οὕτω δέ, ὡς ἀληθῶς ὄντος καὶ ἐνεργοῦντος ὡς λόγου ἅμα καὶ
θεοῦ, δι' οὗ ὁ πατήρ τὰ πάντα πεποίηκεν, οὐχ ὡς δι' ὄργάνου
οὐδ' ὡς δι' ἐπιστήμης ἀνυποστάτου· γεννήσαντος μὲν τοῦ πατρὸς
10 τὸν υἱὸν ὡς ζῶσαν ἐνέργειαν καὶ ἐνυπόστατον, ἐνεργοῦντα τὰ
πάντα ἐν πᾶσιν, οὐχὶ βλέποντος δὲ μόνον οὐδὲ παρόντος μόνον
τοῦ υἱοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐνεργοῦντος πρὸς τὴν τῶν ὄλων δημιουργ-
γίαν, ὡς γέγραπται· Ἦμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα.

5. Τοῦτον λέγομεν καταβάντα καὶ ὀφθέντα τῷ Ἀβραάμ πρὸς
15 τῇ δρυὶ τῇ Μαμβρῇ, ἓνα τῶν τριῶν, ᾧ ὡς κυρίῳ καὶ κριτῇ
ὁ πατριάρχης διελέγετο, ἅτε τὴν κρίσιν ἅπασαν εἰληφότος
παρὰ τοῦ πατρὸς, περὶ οὗ γέγραπται· Κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ
Σόδομα καὶ Γόμορρα πῦρ καὶ θεῖον παρὰ κυρίου ἐκ
τοῦ οὐρανοῦ, τοῦτον εἶναι, ὃς ἐκπληρῶν τὴν πατρικὴν βουλήν
20 τοῖς πατριάρχεις φαίνεται καὶ διαλέγεται, ἐν ταῖς αὐταῖς περι-
κοπαῖς καὶ τοῖς αὐτοῖς κεφαλαίοις ποτὲ μὲν ὡς ἄγγελος, ποτὲ δὲ
ὡς κύριος, ποτὲ δὲ θεὸς μαρτυρούμενος. τὸν μὲν γὰρ θεὸν τῶν
ὄλων ἀσεβὲς ἄγγελον νομίσαι καλεῖσθαι, ὁ δὲ ἄγγελος τοῦ πα-
τρὸς ὁ υἱὸς ἐστίν, αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὢν, γέγραπται γάρ·
25 <Καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ> Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.
ὡς καὶ ἐν ἄλλοις πρὸς τὸν Ἀβραάμ, <γέγραπται γάρ· Ὁ θεὸς
ἐπείραζεν τὸν Ἀβραάμ καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν· Ἀβραάμ
Ἀβραάμ. ὁ δὲ εἶπεν· Ἴδου ἐγώ. καὶ εἶπεν· Λαβὲ τὸν
υἱόν σου τὸν ἀγαπητὸν καὶ τὰ ἐξῆς. καὶ πάλιν· Καὶ ἐκἀ-

1f. Joh. 1, 3 3—6 Col. 1, 16 13 Prov. 8, 30 14f. Gen.
18, 1 16 Joh. 5, 22 17—19 Gen. 19, 24 25 Jes. 9, 6 26—29 Gen.
22, 1f. 29—S. 327, 2 Gen. 22, 11

5 εἴτε . . . εἴτε usw. T (doch: εἴ τε), εἴτε . . . εἴτε usw. C 7 ὄν-
τος T, ὄντως C 7f. λόγου ἅμα καὶ θεοῦ T, λόγος ἅμα καὶ θεὸς ὢν C
8 τὰ < T | ὡς δι' T, ὡς διὰ C 9 ἀνυποστάτου T, ἐν ὑποστάτου C
10 ἐνυπόστατον T, ἐν ὑπόστατον C 11 πάντων C 13 ἀρμόζουσα C
15 τῇ Μαμβρῇ T | ἓνα τῶν C Turr., ἑκατόν T | κριτῇ C 16 ἅτε C 20f. περι-
κοπαῖς T, προκοπαῖς C | περικοπαῖς || καὶ Turr. S. 67 22 μαρτυρούμενος T,
μαρτυρόμενος C 23 νομίσαι T, νομείσαι C (corr. aus νομῆσαι) 25 καλεῖ-
ται—αὐτοῦ, vgl. ob. S. 272 26—S. 327, 2 γέγραπται—Ἀβραάμ vgl. ob. S. 266f.

λεσεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ἀβραάμ
 Ἀβραάμ] καὶ τὰ ἐξῆς· νῦν γὰρ ἔγνων ὅτι φοβῇ σὺ τὸν
 θεὸν καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ.
 καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τοῦ τόπου »Κύριος εἶδεν«, ἵνα
 εἴπωσιν σήμερον· Ἐν τῷ ὄρει »Κύριος ὤφθη«. 5
 καὶ ἐπὶ τοῦ Ἰακώβ· Καὶ εἶπέν μοι, φησίν, ὁ ἄγγελος τοῦ
 θεοῦ καθ' ὕπνον· Ἰακώβ. ἐγὼ εἶπα· Τί ἐστίν; καὶ εἶπεν·
 Ἀνάβλεψον τοῖς ὀφθαλμοῖς σου καὶ τὰ ἐξῆς. ἐγὼ εἶμι
 ὁ θεὸς ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ, οὗ ἡλειψάς μοι ἐκεῖ
 στήλην καὶ ἠϋξω μοι ἐκεῖ εὐχὴν. καὶ μετὰ τὴν πάλην, καὶ 10
 ταῦτα ἀνθρώπου προγεγραμμένου, ἐπάγεται· Καὶ ἐκάλεσεν
 Ἰακώβ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου »Εἶδος θεοῦ«· εἶδον
 γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, καὶ ἐσώθη μου ἡ
 ψυχὴ. ἀνθρώπον δὲ τὸν προγεγραμμένον λέγομεν ὄντα υἱὸν τοῦ
 θεοῦ, ὃν θεὸν ἡ αὐτὴ γραφὴ μεμήνυκεν. 15

6. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν νόμον ὁμοίως Μωυσῇ φαμέν δεδόσθαι
 διακονοῦντος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὡς ὁ ἀπόστολος διδάσκει λέγων·
 Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη,
 ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται, διαταγεῖς δι'
 ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου, μεσίτην γὰρ ἄλλον οὐκ ἴσμεν 20
 θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἢ τοῦτον. διδασκόμεθα δὲ καὶ ταῦτα διὰ
 τοῦ Μωυσέως· Ὡφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ
 τῆς βάρτου καὶ τὰ ἐξῆς. ὡς δὲ εἶδεν κύριος ὅτι προσάγει
 ἰδεῖν, ἐκάλεσεν αὐτὸν κύριος ἐκ τῆς βάρτου· καὶ πάλιν·
 Εἰσελθὼν συνάγαγε τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ 25
 καὶ ῥεῖς πρὸς αὐτούς· Κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν
 ὤπταί μοι, ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς
 Ἰακώβ καὶ τὰ ἐξῆς. (ἀπεκρίθη δὲ Μωυσῆς καὶ εἶπεν·)

2f. Gen. 22, 12b 4f. Gen. 22, 14 6—8 Gen. 31, 11, 12a
 8—10 Gen. 31, 13 11 Gen. 32, 24 11—14 Gen. 32, 30 18—20 Gal.
 3, 19 22f. Exod. 3, 2 23f. Exod. 3, 4 25—28 Exod. 3, 16; 4, 1

2 τὰ ἐξῆς C, τὰ < T | φοβῇ T, φοβεῖ C 5 εἴπωσι T 6 εἶπέ
 μοι T 7 ἐστίν C, ἐστι T 10 ἠϋξω T, ἤξω C | εὐχὴν C, Turr.,
 ἀρχὴν T | πάλην T, πάλιν C 11 ἐπάγεται T, ἐπάγετε C 14 προγε-
 γραμμένον T, γεγραμμένον C | τοῦ < C 18 οὖν || ὁ νόμος Turr. S. 68
 19 ἄχρις T, ἄχρι C | διαταγεῖς T, διαταγῆς C 20 χειρὶ C, χερσὶ T | ἴσ-
 μεν T, εἴσμεν C 22 Μωσέως T 23 τῆς βάρτου] τοῦ βάρτου T (oben Z. 24:
 τῆς!), βάρτου (ohne τῆς) C | τὰ ἐξῆς C, τὰ < T | εἶδε T 25 συνά-
 γαγε nach LXX, συναγαγὼν T, συναγαγὼν C 28 τὰ ἐξῆς corr.; τὰ < CT |
 ἀπεκρίθη—εἶπεν ergänzt nach LXX

Ἐάν οὖν μὴ πιστεύσωσιν μοι μηδὲ εἰσακούσωσι τῆς
φωνῆς μου — ἔροῦσι γάρ· Οὐκ ὤπταί σοι κύριος ὁ
θεός —, τί ἔρω πρὸς αὐτούς; καὶ ἐν ταῖς εὐλογίαις· Καὶ
τὰ δεκτὰ τῷ ὀφθέντι ἐν τῇ βιάτῃ ἐλθοῖσαν ἐπὶ κεφαλὴν
5 τοῦ Ἰωσήφ.

καὶ ἀλλαχοῦ· Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Μωυσήν· Καὶ τὸν
λόγον σοι τοῦτον, ὃν εἶρηκας, ποιήσω· καὶ εἶπεν· Δειξόν
μοι τὴν δόξαν σου. καὶ εἶπεν· Ἐγὼ παρελεύσομαι πρό-
τερός σου τῇ δόξῃ μου καὶ καλέσω ἐν ὀνόματι κυρίου
10 ἐναντίον σου καὶ ἐλεήσω, ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτηρήσω, ὃν
ἂν οἰκτείρω. ὅπερ τελειοῦται οὕτως· Καὶ κατέβη κύριος ἐν
νεφέλῃ καὶ παρέστη αὐτῷ ἐκεῖ καὶ ἐκάλεσεν ἐν ὀνό-
ματι κυρίου· καὶ παρῆλθεν κύριος πρὸ προσώπου αὐτοῦ
καὶ ἐκάλεσεν· Κύριος, ὁ θεός. ὁ γὰρ ἄνω παρελύσεσθαι
15 ἐπαγγειλάμενος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, κύριος, καὶ ἐκάλεσεν ἐν ὀνό-
ματι κυρίου τοῦ πατρὸς.

7. Οὗτός ἐστιν, ὃς καὶ ἀληθεύει λέγων· Οὐχ ὅτι τὸν πα-
τέρα τις ἐώρακεν, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ πατρὸς· οὗτος
ἐώρακεν τὸν πατέρα,
20 καὶ ἐν τῷ αὐτῷ εὐαγγελίῳ· Οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε
ἀκηκόατε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἐώρακατε,
καὶ· Θεὸν οὐδεὶς ἐώρακεν πώποτε, ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ
ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο,
καὶ ὁ ἀπόστολος (περὶ αὐτοῦ λέγει· Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ
25 τοῦ ἀοράτου, καὶ) ἐν ἄλλῳ· Τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων,
ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ σοφῷ θεῷ, φησί, (τιμὴ καὶ δόξα
εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.

8.
.) τὸν δὲ υἱὸν παρὰ τῷ πατρὶ ὄντα θεὸν μὲν καὶ κύριον
30 τῶν γεννητῶν ἀπάντων, ὑπὸ δὲ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντα ἐξ οὐρα-

1—3 Exod. 4, 1 3—5 Deut. 33, 16 6—11 Exod. 33, 17. 18. 19
11—14 Exod. 34, 5. 6 17—19 Joh. 6, 46 20f. Joh. 5, 37 22f. Joh.
1, 18 24f. Col. 1, 15 25—27 1. Tim. 1, 17

1 πιστεύσωσί T 2 φωνῆς C 3f. καὶ τὰ C, κατὰ τὰ T | δεκτὰ
nach LXX, δικαιώματα CT | ἐπὶ C, ἐπὶ τὴν T 6 εἶπε T 8 εἶπε T
13 καὶ || παρῆλθεν Turr. S. 69 | παρῆλθε T 14 ἐκάλεσε T | ὁ θεός CT,
ὁ < Routh 19 ἐώρακε T 22 ἐώρακε T 23 ἐκεῖνος ἐξ ἡγήσατο C
24f. περὶ—καὶ vgl. oben S. 272f. 26 θεῷ T, θεοῦ (undeutlich) C | τιμὴ—
Z. 29 vor τὸν vgl. oben S. 273 30 γεννητῶν C, γεννητῶν T | ὑπὸ δὲ T, δέ < C

νῶν καὶ σαρκωθέντα ἐνὶ ἡνθρωπότητι. διόπερ καὶ τὸ ἐκ τῆς παρθένου σῶμα χωρῆσαν πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς τῇ θεότητι ἀτρέπτως ἡνῶται καὶ τεθεοποιῆται· οὐ χάριν ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος, Ἰησοῦς Χριστός, προεφητεύετο ἐν νόμῳ καὶ προφήταις, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ὑπὸ τὸν 5 οὐρανὸν πάσῃ πεπίστευται, θεὸς μὲν κενώσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα θεῷ, ἄνθρωπος δὲ καὶ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ τὸ κατὰ σάρκα. τὰ μὲν σημεῖα καὶ τὰ τέρατα τὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ἀναγεγραμμένα ὁ θεὸς ἦν ἐπιτελέσας, τῷ δὲ σαρκὸς καὶ αἵματος μετεσχηκέναι τὸν αὐτὸν (<.....> 10 πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας.

9. Οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς πρὸ τῆς σαρκώσεως ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ὡς »Χριστός« ὠνόμασται, ἐν μὲν Ἱερειᾷ· Πνεῦμα προσώπου ἡμῶν Χριστὸς κύριος, 15 ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν κατὰ τὸν ἀπόστολον· κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν· (οἱ πατέρες . . . πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα,) ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἥ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός, καὶ πάλιν· Μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθὼς τινες 20 αὐτὸν ἐξεπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄψεων ἀπώλλυντο, καὶ περὶ Μωυσέως· Μείζονα πλοῦτον ἡγήσάμενος τῶν Αἰγύπτου θησαυρῶν τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ, καὶ ὁ Πέτρος· Περί ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρέυνησαν προφῆται οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφη- 25 τεύσαντες, ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ πνεῦμα Χριστοῦ ἐν αὐτοῖς,

2f. Col. 2, 9 6f. Phil. 2, 6 7f. Rō. 1, 3 9f. Hebr. 2, 14
11f. Hebr. 4, 15 15 Thren. 4, 20 16 2. Kor. 3, 17 17—19 1. Kor. 10, 1. 4 20f. 1. Kor. 10, 9 22f. Hebr. 11, 26 24—27 1. Petr. 1, 10

2 χωρῆσαν C 3 ἡνῶται καὶ (ohne Accent) C 4 προεφητεύετο T, προεφητεύετο C 7 Δαυὶδ T 9 ὁ || θεὸς Turr. S. 70 | τῷ Turr. Routh, τῷ C, τὸ T 10 Über die Lücke s. oben S. 268f. 11 πεπειρασμένον C, πεπειραμένον T 14 »Χριστός« corr., vgl. oben S. 274, εἰς CT 15 Χριστὸς κύριος C, κύριος < T 16 πνεῦμα ἐστὶν C, πνεῦμα ἐστὶ T 17 οἱ πατέρες—πόμα] vielleicht ist mehr ausgefallen, vielleicht auch die Ergänzung unnötig 18 ἀκολουθούσης C, < T 20 μηδὲ T, μὴ δὲ C | τὸν Χριστόν corr. vgl. oben S. 274, κύριον CT 22 ἡγήσάμενος C 25 προφῆται C 26 ἐρευνῶντες T, ἐρευνῶντες C | ποῖον C

(.....)· εἰ δὲ Χριστὸς (καθὸ) θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία πρὸ αἰώνων ἐστίν, οὕτω καὶ καθὸ Χριστός, ἐν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ ὦν τῇ οὐσίᾳ, εἰ καὶ τὰ μάλιστα πολλαῖς ἐπινοίαις ἐπινοεῖται.

- 5 10. Ταῦτα ἀπὸ πλείστων ὀλίγα σημειωσάμενοι βουλόμεθα μαθεῖν, εἰ τὰ αὐτὰ φρονεῖς ἡμῖν καὶ διδάσκεις, καὶ ὑποσημειώσασθαί σε εἰ ἀρέσκη τοῖς προγεγραμμένοις, ἢ οὐ.

B. Die Fragmente des Synodalbriefes.

1. Διουσίῳ καὶ Μαξίμῳ ἐν κυρίῳ χαίρειν.

- 10 2. Ἐπεστέλλομεν δὲ ἅμα τέλος ἔσχεν τοῦ βίου.

- 3a. Ὅπου δὲ ἀποστάς τοῦ κανόνος ἐπὶ κίβδηλα καὶ νόθα διδάγματα μετελήλυθεν, οὐδὲν δεῖ τοῦ ἔξω ὄντος τὰς πράξεις κρίνειν καθάπερ οὐκ ἐπίσκοπος ἀλλὰ σοφιστής καὶ γόης· ψαλμοὺς δὲ τοὺς μὲν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν παύσας ὡς δὴ νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα, εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐν μέσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ μεγάλῃ τοῦ πάσχα ἡμέρᾳ ψαλμωδεῖν γυναίκας παρασκευάζων, ὧν καὶ ἀκούσας ἄν τις φρίξειεν· οἷα καὶ τοὺς θωπεύοντας αὐτὸν ἐπισκόπους τῶν ὁμόρων ἀγρῶν τε καὶ πόλεων καὶ πρεσβυτέρους ἐν ταῖς πρὸς τὸν λαὸν ὁμιλίαις καθήσιν διαλέγεσθαι· 3b) τὸν μὲν γὰρ υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι (ἵνα τι προλαβόντες τῶν μελλόντων γραφήσεσθαι θῶμεν — καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ φιλῶ ρηθήσεται ἀλλ' ἐξ ὧν ἐπέμψαμεν ὑπομνημάτων δείκνυται πολλα- 25 χόθεν, οὐχ ἥκιστα δὲ ὅπου λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν —), 3c) οἱ δὲ εἰς αὐτὸν ψάλλοντες τολμᾶν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὡς προειρήκαμεν, εὐθυνεν ἄν τις ἄνδρα τὸ γοῦν φρόνημα καθολικὸν ἔχοντα καὶ συγκαταριθμούμενον ἡμῖν, τὸν δ' ἐξορχησάμενον τὸ μυστήριον καὶ ἐμπομπεύσαντα τῇ μιαρᾷ αἰρέσει τῇ 30 Ἀρτεμᾷ (τί γὰρ οὐ χρή μόλις τὸν πατέρα αὐτοῦ δηλῶσαι;) οὐδὲν δεῖν ἡγούμεθα τούτων τοὺς λογισμοὺς ἀπαιτεῖν.

1f. 1. Kor. 1, 24

1 Über die Lücke vgl. S. 275 [καθὸ] vgl. oben S. 274f. 8 F 1, Euseb h. e. 7, 30, 2, II, 706, 1—9, deutsch oben S. 4 10 F 2, a. a. O. 7, 30, 3—5, II, 706, 10—708, 3; deutsch mit Lemma oben S. 4f. 12—31 F 3, a. a. O. 7, 30, 6—16, II, 708, 6—712, 15; und zwar ist oben abgedruckt II, 708, 6f., 710, 9—20 und 712, 11—16; deutsch, mit Lemma, vollständig oben S. 5—9 32 Hier fehlt viel, vgl. oben S. 126

4. (λέγει γοῦν ὁ ἀσεβὴς Παῦλος ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ πεπραγμένοις·) (Ὁ) ἄνθρωπος Ἰησοῦς χρίεται, ὁ λόγος οὐ χρίεται· ὁ Ναζωραῖος χρίεται, ὁ κύριος ἡμῶν. καὶ γὰρ ὁ λόγος μελίων ἦν τοῦ Χριστοῦ, Χριστὸς γὰρ διὰ σοφίας μέγας ἐγένετο. τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας μὴ καθέλωμεν. (ὁ) λόγος μὲν γὰρ ἄνωθεν, Ἰησοῦς 5 δὲ Χριστὸς ἄνθρωπος ἐντεῦθεν.

5. (καὶ πάλιν·) Μαρία τὸν λόγον οὐκ ἔτεκεν, οὐδὲ γὰρ ἦν πρὸ αἰώνων. Μαρία τὸν λόγον ὑπεδέξατο καὶ οὐκ ἔστι πρεσβυτέρα τοῦ λόγου· ἀλλὰ ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον ἔτεκεν, κρείττονα δὲ 10 κατὰ πάντα, ἐπειδὴ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐξ ἐπαγγελιῶν καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἢ ἐπ' αὐτῷ χάρις.

6. (καὶ πάλιν·) Ἵνα μήτε ὁ ἐκ Δαβὶδ χρισθεὶς ἀλλότριος ᾖ τῆς σοφίας, μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὕτως οἰκῇ — καὶ γὰρ ἐν 15 τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσῇ· καὶ ἐν πολλοῖς κυρίοις, μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ ὡς ἐν ναφ̄ — καὶ ἀλλαχοῦ λέγει ἄλλον εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἄλλον τὸν λόγον.

4 Vgl. Luc. 1. 32 12 Vgl. Luc. 4, 17f. 16f. Vgl. 1. Kor. 8, 5 u. oben S. 160f.

1 Über die hier eingefügte Einführungsformel s. oben S. 126f. 1—6 F 13a, 13b (= 25a), 25b, 13c (oben S. 77 u. 86). 13a b c sind als Diodor-Fragment (D) auch lateinisch erhalten (vgl. oben S. 118, Anm. 1). 2f. ὁ ἄνθρωπος—κύριος ἡμῶν LD. Ἰησοῦς D, < L. Das „dominus noster“, das in D auf „Jesus“ folgt, wird aus der 2. Hälfte (ὁ Ναζωραῖος κτλ) stammen, die in D fehlt. 3 καὶ γὰρ LD (verbum namque), < J. 4 γὰρ LD (quia Christus) | διὰ σοφίας LD, διὰ σοφίαν J. 4f. τὸ ἀξίωμα—καθέλωμεν nur J (F 25b; vgl. oben S. 86). 5f. ὁ λόγος—ἐντεῦθεν LD. 8 Daß Nr. 5 nicht unmittelbar auf 4 folgte, ist deshalb wahrscheinlich, weil andernfalls die Contestatio auch 4 wohl benutzt hätte. 8—12 F 5—9 (C, oben S. 70) = 13 d e f g h i k (L, S. 77); 13 d e h i auch in D. 8 Über καὶ πάλιν s. oben S. 127). 9 αἰώνων] + ἡ Μαρία LD, < C. 10 λόγου] + Μαρία L, < C | ἀλλὰ LD; Μαρία C (~ ἔτεκεν). 13 Daß hier eine Lücke ist, folgt daraus, daß L Nr. 6 mit besonderem Lemma einführt (F 14a, oben S. 77). 14—18 F 10. 11 (C, ob. S. 70) = 14a b c (L, ob. S. 77f.), 26a b (J, ob. S. 86) = 14 b c (καὶ γὰρ—λόγον). 14 Δαβὶδ L, Δαβὶδ C. 16 τοῖς CL, < J | Μωσῇ CL, Μωσῇ J. 16f. κυρίως CL, κύριος J; vgl. ob. S. 160f. 17 δὲ LC, δὲ καὶ J | ναφ̄ C (nach den entscheidenden Textzeugen) J, ναφ̄ θεοῦ L (nur im cod. Laud. vorliegend) C in einigen Hss. Den nach ναφ̄ folgenden Nachsatz haben die Synodalen weggelassen, vgl. oben S. 253. 17f. καὶ—λόγον] in 26b in direkte Rede geschoben, vgl. oben S. 121.

7. Φησὶ τοίνυν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν τηρεῖν τὸ ἀξίωμα τῆς σοφίας, καὶ μεθ' ἕτερα· Εἰ δὲ κατὰ τὴν σύστασιν καὶ γέννησιν συνήπτο, (.....) τῷ ἀνθρώπῳ τοῦτο συμβαίνειν· καὶ πάλιν· οὐ γὰρ συγγεγενῆσθαι τῷ 5 ἀνθρωπίνῳ τὴν σοφίαν, ὥς ἡμεῖς πιστεύομεν, οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα.

8. Τί δὲ βούλεται καὶ τὸ ἑτεροίαν φάσκειν τὴν κατασκευὴν τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἡμετέρας; ἡμῶν ἐνί, μεγίστῳ δὲ τούτῳ, 10 διαφέρειν αὐτοῦ τὴν σύστασιν ἀξιούντων, τῷ τὸν θεὸν λόγον ἐν αὐτῷ εἶναι, ὅπερ ἐν ἡμῖν ὁ ἔσω ἀνθρωπος.

9. Ἡ τὸ ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ τὴν σοφίαν λέγειν ὥς ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ; τοῦτο γὰρ τὸν μὲν τρόπον τῆς ἐνοικήσεως τὸν αὐτὸν δη- 15 λοῖ, μέτρῳ δὲ καὶ πλήθει ὑπερφέρειν, οἷον διπλάσιον ἢ καὶ ἐπωσδήποτε πλεῖον ἢ ἔλασσον τοῦ διπλασίου γινώσκοντος αὐτοῦ ἀπὸ τῆς σοφίας ἢ οἱ ἄλλοι. *Nicht wie in den Propheten hat Logos und Sophia Gottes (in ihm) gewirkt, sondern οὐσιωδῶς verband er sich mit dem Fleische, das mit vernünftiger Seele 20 beseelt war.* (.....) τοῦτο δὲ οὐκ ἀξιοῦσιν οἱ καθολικοὶ καὶ ἐκκλησιαστικοὶ κανόνες, ἀλλ' ἐκείνους μὲν μετεσχημέναι σοφίας ἐμπνεούσης ἔξωθεν καὶ ἄλλης οὔσης παρ' αὐτοῦς, αὐτὴν δὲ τὴν σοφίαν δι' ἑαυτῆς ἐπιδημηκέναι οὐσιωδῶς ἐν τῷ ἐκ Μαρίας σώματι.

11 Vgl. Rō. 7, 22; Eph. 3, 16.

1—6 F 16 a b c (L, S. 79) 1 τηρεῖν] vgl. oben S. 79 zu Z. 2 3 Über die Lücke s. oben S. 248 4—6 vgl. oben S. 251 8—11 F 17 a b (L, S. 79) 11 Zu dem ἔσω ἀνθρωπος vgl. oben S. 262. 12 Es fehlt zwischen Nr. 8 und der von Leontius mit καὶ μεθ' ἕτερα angereihten Nr. 9 nur wenig; denn zu dem ἢ, mit dem Nr. 9 beginnt, ist, wie schon Routh gesehen hat, aus Z. 8 τί βούλεται zu ergänzen 13—24 F 18 a b c (L, S. 79) und 29 a b c (S. 88f.), und zwar deckt sich 18c mit 29b c. Daraus folgt, daß 29a an 18b anzuschließen ist. Eine Lücke in 18 verrät sich auch dadurch, daß das ἐκείνους in Z. 21 durch das vorangehende οἱ ἄλλοι nicht hinreichend verständlich wird. Die Lücke scheint aber durch 29a nicht völlig ausgefüllt zu sein, denn das τοῦτο δὲ οὐκ ἀξιοῦσι in 18c und 29b fordert, daß ein zurückzuweisender Gedanke des PvS unmittelbar vorher wiedergegeben war. 19 Zu der ψυχὴ λογικὴ vgl. oben S. 260

10. Καὶ τοι φησὶν μὴ δύο ὑφίστασθαι υἱούς· Εἰ δὲ υἱὸς ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τοῦ Θεοῦ, υἱὸς δὲ καὶ ἡ σοφία, καὶ ἄλλο μὲν ἡ σοφία, ἄλλο δὲ Ἰησοῦς Χριστός, δύο ὑφίστανται υἱοί. *Es ist aber zu beachten, ob er nicht vielleicht, während er sich herbeiläßt, für diese Worte einzutreten, die Absicht hat, in Irrtum 5 zu verführen.*

11. *Der Logos also ist der, dessen Ursprung von den Tagen der Ewigkeit her ist, er, der als von Bethlehem ausgehend geweissagt wurde. Zu diesem erklärt der Lehrer der 10 Haeresie das Gegenteil, und ferner, daß Jesus Christus zwar von der Maria stamme, der Logos aber von Gott gezeugt sei. Aber so steht geschrieben — um uns auch hier eines Wortes zu bedienen, das Zeugniskraft hat —, daß der Vater Jesu Christi Gott ist. Denn darin (liegt), daß er der Vater des 15 Logos und des ganzen Jesus Christus ist, jenes, der aus dem Logos bestand und aus dem Leibe, welcher von Maria stammte.*

12. *Nun aber müssen wir dies klarstellen, daß er wie zwei den Logos scheidet und Jesus Christus, jenen der jung 20 ward, ermüdete, schlief und hungerte; auch wenn er ausdrücklich behauptet, daß seine Gesamtheit (τὸ ὅλον αὐτοῦ?) dies getragen habe. Denn vorher hat er betreffs des Logos gemeint, daß er in dem ganzen Menschen war.*

13. Τὴν δὲ συνάφειαν ἐτέρως πρὸς τὴν σοφίαν νοεῖ, κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν, οὐχὶ (κατ') οὐσίαν, οὐσιωμένην ἐν σώματι.

14. Οὐτε δὲ τῶν ἀνθρωπίνων προηγουμένως παθῶν ἀμέτοχος ἦν ὁ φορέσας καὶ ἐνδυσάμενος τὸ ἀνθρώπινον θεός· οὔτε τῶν 30 θείων προηγουμένως ἔργων ἄμοιρον τὸ ἀνθρώπινον, ἐν ᾧ ἦν καὶ

9f. Vgl. Mich. 5, 1 14f. 2. Kor. 1, 3; 11, 31; 1. Petr. 1, 3 u. 6.

1—6 F 19a b (L, S. 79f.) und 30a b (S. 89); es decken sich 19b (εἰ δὲ υἱὸς) und 30a 8ff. Über die Reihenfolge der folgenden Fragmente vgl. oben S. 111 8—17 F 31a b c (S. 89f.) 19—24 F 32a b c d (S. 90) 20f. jung ward (= ἐνέασε), S übersetzt ἐνευσε, vgl. oben S. 90, Anm. 6 26f. F 20 (L, S. 80) = 27 (S, S. 88) 26f. κατὰ μάθησιν καὶ L, < S 26 οὐσιωμένην ἐν σώματι L, < S 29—S. 334, 3 F 21 (L, S. 80)

δι' οὗ ταῦτα ἐποίει. ἐπλάσθη προηγουμένως ὡς ἄνθρωπος ἐν γαστρὶ, κατὰ δεύτερον λόγον θεὸς ἦν ἐν γαστρὶ συνουσιωμένος τῷ ἀνθρωπίνῳ.

- 5 15. *Es wurde bezeugt von Johannes, daß nach ihm ein Kommender sei als Mensch, der vor ihm sei als Gott* (ὁπίσω αὐτοῦ ἐρχόμενον ὡς ἄνθρωπον, ὃς ἔμπροσθεν αὐτοῦ γέγονεν ὡς θεός). *Er ermüdete, hungerte, dürstete, schlief, ward gekreuzigt um unserer Schwachheit willen in erster Linie*
 10 *(προηγουμένως) als Mensch des Leibes wegen, in zweiter Hinsicht aber* (κατὰ δὲ δεύτερον λόγον) *(war es) Gott, welcher litt, wegen der Einheit* (διὰ τὴν ἑνωσιν). *Ein menschlicher Leib war es, den er nahm, den er empfing zum Leiden.*

- 15 16. Ἦναγκάσθημεν οὖν ἀντιτασσόμενον αὐτὸν τῷ θεῷ καὶ μὴ εἰκοντα ἐκκηρύξαντες ἕτερον ἀντ' αὐτοῦ τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ καταστῆναι ἐπίσκοπον, θεοῦ προνοίᾳ, ὡς πεπεισμεθα, τὸν τοῦ μακαρίου Δημητριοῦ καὶ ἐπιφανῶς προστάντος πρὸ τούτου τῆς αὐτῆς παροικίας υἱὸν Δόμον, ἅπασιν τοῖς πρέπουσιν ἐπισκόπων
 20 καλοῖς κεκοσμημένον, ἐδηλωσαμέν τε ὑμῖν, ὅπως τούτῳ γράφητε καὶ παρὰ τούτου τὰ κοινωνικὰ δέχησθε γράμματα. τῷ δὲ Ἀρτεμᾷ οὗτος ἐπιστελλέτω, καὶ οἱ τὰ Ἀρτεμᾷ φρονοῦντες τούτῳ κοινωνεῖτωσαν.

C. Fragmente der Disputationsakten.

- 25 1. (Παῦλος·) Συνῆλθεν ὁ λόγος τῷ ἐκ Δαβίδ γεγεννημένῳ, ὃς ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου. καὶ τοῦτον μὲν ἤνεγκεν ἡ παρθένος διὰ πνεύματος ἁγίου, ἐκεῖνον δὲ τὸν λόγον ἐγέννησεν ὁ θεὸς ἄνευ παρθένου καὶ ἄνευ τινός, οὐδενός ὄντος πλήν τοῦ θεοῦ· καὶ οὕτως ὑπέστη ὁ λόγος.

30

5f. Joh. 1, 15 9 2. Kor. 13, 4. Die Lesart „ex infirmitate nostra“ ist auch im Abendlande und in Armenien nachweisbar.

1f. Zu dem προηγουμένως—κατὰ δεύτερον λόγον vgl. S. 261, Anm. 5 5—13 F 33 (S, S. 90). Dies Fragment 33 ist im Syrischen an 32 (oben Nr. 12) mit einem „Nach andern“ angefügt. Es ist daher sehr wohl möglich, daß es in dem Synodalbriefe unmittelbar an Nr. 14 (Z. 3) sich anschloß. 15—23 F 4 aus Euseb 7, 30, 17, II, 712, 16—24, deutsch oben S. 9. Das Fragment bildet nach dem Lemma den Schluß des Briefes 25—29 F 24 (J, S. 86) 29 οὐδενός ὄντος] vgl. ob. S. 206

2a. Μαλχίων· Ὑφεστηκῶς δὴ οὗτος ὁ λόγος, αὐτὸς τε γέγονεν τῷ σώματι ἐκείνῳ, ὡς καὶ ἔδωκας, τῷ ἐκ Μαρίας ὄρφ, διότι αἱ γραφαὶ φασιν αὐτὸν κεκοινωνῆναι ἐπὶ τῇ ἡμετέρᾳ (σωτηρίᾳ παραπλησίως σαρκὸς καὶ αἵματος), ὡς ἡμεῖς μετέχομεν· καὶ ἐπειδὴ τὰ παιδία, φησίν, κεκοίνωκεν αἵματος καὶ 5 σαρκὸς, διὰ τοῦτο καὶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. πυνθάνομαι οὖν· εἰ ὥσπερ ἡμεῖς, τοῦτο τὸ σύνθετον ζῶον, οἱ ἄνθρωποι, σύνοδον ἔχομεν ἐκ τε σαρκὸς καὶ τινος ἐν τῇ σαρκί, οὕτως καὶ αὐτὸς ὁ λόγος, αὐτὴ ἡ σοφία, ἣν ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι ὡς τῆς ἐν ἡμῖν ἐνταυθα ζωῆς (τὸ κινεῖν); καθάπερ ἐφ' ἡμῶν ἐπιτελεῖται ἐκ 10 τῆς συνθέσεως (τοῦ κινουμένου καὶ τοῦ κινουντος τὸ ὄλον), οὕτω καὶ ἐπ' ἐκείνου ἐκ τοῦ συνδεδραμηκέναι ἐν ταυτῷ τὸν θεὸν λόγον καὶ τὸ ἐκ τῆς παρθένου;

b. Παῦλος· Ὑπεκρίνω, οἶμαι, καὶ ὑπὲρ ἡμῶν, ὡς ἐδόκεις.

c. Μαλχίων· Ἠρώτησα, ἐπειδὴ λέγεις »σοφίαν καὶ λόγον«, 15 λόγον δὲ σοφίας μετεσχηκέναι καὶ τὸν δεῖνα ἄνθρωπον, καὶ »ὁ δεῖνα δεῖται«, πότερον κατὰ μετουσίαν τοῦτο λέγεις, ἢ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας εἰς αὐτὸν κατελθούσης; οὐ γάρ, ὅμοιον οὐσία τε καὶ μετοχή· τὸ μὲν γάρ οὐσιῶδες ὡς μέρος τοῦ ὄλου κατὰ συμπλοκὴν θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, γενομένου κυρίου 20 ἡμῶν, τὸ δὲ κατὰ μετοχὴν ὡς μὴ μέρος (τούτου), ἐν ᾧ ἦν.

d. Παῦλος· Ἐμοῦ διαλεγουμένου πάντες οὗτοι ταυτὰ λέγουσι. καὶ σύ μοι εἶπέ. ἐρωτῶ δὲ πρῶτον. ἀνόμοιον πρᾶγμα παρεικάσαι ἐπειράθη σου ὁ λόγος ὡς προκειμένον. ἡ γὰρ διάθεσις ἡ κατὰ ἀνθρώπους ἑτεροίαν ἔχει τὴν κατασκευὴν· περὶ λόγου δὲ 25 καὶ σοφίας διελέχθημεν. καὶ πάντα

3 u. 5f. Hebr. 2, 14

1—26 F 23 (L, oben S. 82f.) 1 Μαλχίων] Ἀλχέων P, vgl. oben S. 82, Anm. 3 | ὄρφ P, ὄλφ? 3f. σωτηρίᾳ—αἵματος add. (doch mögen die ausgefallenen Worte etwas anders gelautet haben); Pitra ergänzte, zweifellos irrig, φύσει 5 κεκοίνωκεν corr., κεκοινωνῆναι P 6—13 πυνθάνομαι οὖν κτλ, vgl. oben S. 244f. 10 τὸ κινεῖν add., vgl. S. 244, Anm. 5 11 τοῦ κινουμένου—ὄλον add.; doch will ich nicht behaupten, daß die ausgefallenen Worte genau so gelautet haben 15 ἠρώτησα corr., ἐρώτησα P 16 τὸν δεῖνα corr., ὁ δεῖνα P; vgl. ob. S. 227 17 τοῦτο corr., τούτων P 21 ὡς], ὡς P | τούτου add. 22 ταυτὰ corr., ταῦτα P 23 καὶ σύ κτλ ist von Pitra durch Einfügung eines Μαλχίων irrig als Erwiderung Malchions gefaßt, vgl. oben S. 83, Anm. 1, und S. 245. Zu dem ἀνόμοιον πρᾶγμα κτλ vgl. oben S. 245f. 24 σου corr., σοι P 26 διελέχθημεν corr., διελέγχθημεν P

3. *Malchion*: Über die Person unseres Heilandes muß man so denken, daß der bloße Logos (ὁ λόγος καθ' ἑαυτόν) als er unverkörperert war (πρὸ τῆς σαρκώσεως, oder: ὁ ἄσαρκος), nicht des heiligen Geistes entbehrte (οὐκ ἔδεῖτο τοῦ ἁγίου πνεύματος) (.), denn der Geist nahm von ihm, noch unter dem Gesetz war. Aber weil er wesentlich (οὐσιωδῶς) mit seinem menschlichen Leibe verbunden war, hat er, was auch immer ihm (dem Leibe) zustieß, ebenso erduldet zufolge der Zusammensetzung (σύνθεσις) und der wesenhaften Einheit (οὐσιώδης ἔνωσις) mit ihm.

4. *Malchion*: Ex simplicibus fit certe compositum, sicut in Christo Jesu, qui ex deo verbo et humano corpore, quod est ex semine David, unus factus est, nequaquam ulterius divisione aliqua sed unitate subsistens. tu vero videris mihi secundum hoc nolle compositionem fateri, ut non substantia sit in eo filius dei, sed sapientia secundum participationem. hoc enim dixisti, quia sapientia dispendium patiatur et ideo composita esse non possit. nec cogitas, quod divina sapientia, sicut, antequam se exinanisset, indiminuta permansit, ita et in hac exinanitione, quam gessit misericorditer, indiminuta atque indemutabilis exstitit. et hoc etiam dicis, quod sapientia habitaret in eo, sicut habitamus et nos in domibus, ut alter in altero. sed neque pars domus nos sumus, neque nostri pars domus est.

5a. *Paulus*: Daß der Logos eine Zusammensetzung (σύνθεσιν) einging, ist unmöglich, damit er seine Würde (ἄξιομα) nicht verliert.

5 Vgl. Joh. 16, 14 6 Gal. 4, 4 20 Phil. 2, 7

1—10 F 28 (S. S. 88); vgl. oben S. 226f. 5 Über die Lücke, die hier angenommen werden muß, vgl. oben S. 227 7 Das οὐσιωδῶς ist ebenso wie der Terminus οὐσιώδης ἔνωσις in Z. 10 im Syrischen noch deutlich erkennbar 9 Daß der Syrer im Griechischen σύνθεσις vorfand, kann, wenn man seine Übersetzung der synonymen Worte prüft, nicht bezweifelt werden 12—25 F 12 (aus der ep. Petri, Leontii usw. bei Fulgentius), oben S. 76 18 dispendium = μείωμα, vgl. oben S. 247 23f. Zu dem „alter in altero“ vgl. oben S. 252f. 27—S. 337, 7 F 35 (S. S. 91)

5b. *Malchion: Nein! Es wurden zusammengesetzt der Logos und sein Leib.*

c. *Paulus: Es sei ferne, daß er zusammengesetzt und vermischt ward.*

d. *Malchion: Deshalb willst du die Zusammensetzung 5 nicht bekennen, um nicht sagen zu müssen, daß der Sohn Gottes wesenhaft (οὐσιωδῶς) in seinem Leibe sei.*

6. Μαλχίων· Οὐ πάλαι τοῦτο ἔλεγον, ὅτι οὐ δίδως οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ὄλῳ σωτῆρι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ τὸν πρὸ πάσης κτίσεως 10 αἰδῶς ὑπάρχοντα;

7. Παῦλος· Ὁ φαινόμενος οὐκ ἦν (ῆ) σοφία. οὐ γὰρ ἠδύνατο ἐν σχήματι εὐρίσκεισθαι οὐδὲ ἐν θεᾷ ἀνδρός· μείζων γὰρ τῶν ὁρωμένων ἐστίν. 15

8. *Paulus: Jesus Christus, er, der von der Maria stammt (ὁ ἐκ Μαρίας), verbunden mit der Weisheit (συναφθεὶς τῇ σοφίᾳ), war einer, mit ihr und durch sie „Sohn“ und „Christus“. Denn es heißt (φησὶ γὰρ), es sei der Sohn Gottes Jesus Christus, 20 jener, der litt, der Backenstrieche und Schläge erduldet, der begraben ward und niederfuhr ins Totenreich, der auferstand aus dem Totenreich. Denn man darf jenen, der vor den Weltaltern ist (τὸν πρὸ αἰώνων), nicht trennen von diesem, der am Ende der Tage geboren wurde; denn ich scheue mich, zwei 25 Söhne zu behaupten; ich scheue mich, zwei Christi zu behaupten.*

D. Fragmente, bei denen ihre Herkunft aus dem Synodalbrief oder ihre Stellung in ihm nicht sicher festgestellt werden kann.

1. *Paulus von Samosata sagte: ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον.* 30

9—11 F 22 (L, S. 80) 13—15 F 15 (L, S. 78) 13 ἡ add. Zu dem Sinn des οὐ γὰρ ἠδύνατο κτλ vgl. oben S. 247 17—26 F 34 (S, S. 90f.); vgl. oben S. 243 19 einer] vgl. S. 90, Anm. 2. Von den beiden sprachlichen Möglichkeiten (unum oder unus) verdient die zweite den Vorzug 20 Vgl. zu dem φησὶ oben S. 242, Anm. 2 28f. F 42 (oben S. 137f.)

2. τοῦτο τῆς ἐκείνου ἀσεβείας τὸ πρόσχημα· θεὸν ὁμολογεῖν τὸν ἐκ τῆς παρθένου, πρὸ αἰώνων μὲν προορισθέντα, ἐκ δὲ Μαρίας τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἐσχηκότα, καὶ ἀρχὴν βασιλείας παρειληφότα· λόγον δὲ ἐνεργῇ ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ
5 ὁμολογεῖ, ἵνα εἰς εἴη, φησὶν, ὁ ἐπὶ πάντων θεός, ὁ πατήρ.

3. Die Väter (der antiochenischen Synode von 268) οὐσίαν ἐκάλεσαν τὸν υἱόν.

E. Fragmente der Paulianer.

1. Τινὲς τῶν ἀπὸ τοῦ Σαμοσατέως διαιροῦντες τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ υἱοῦ
10 φάσκουσι τὸν μὲν υἱὸν εἶναι Χριστόν, τὸν δὲ λόγον ἄλλον εἶναι. καὶ τοῦτου πρόφασιν λαμβάνουσιν ἀπὸ τῶν Πράξεων ὃ καλῶς μὲν ὁ Πέτρος εἶπεν, αὐτοὶ δὲ κακῶς ἐκδέχονται. ἔστι δὲ τοῦτο· Τὸν λόγον ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτός ἐστι πάντων κύριος. φασὶ γὰρ ὡς τοῦ λόγου διὰ Χριστοῦ
15 λαλήσαντος ὡς καὶ ἐπὶ τῶν προφητῶν· »Τάδε λέγει ὁ κύριος«· ἄλλος μὲν ἦν ὁ προφήτης, ἄλλος δὲ ὁ κύριος.

2. Πρόσωπον ἐν τὸν θεὸν ἅμα τῷ λόγῳ φασὶν ὡς ἄνθρωπον ἔνα καὶ τὸν αὐτοῦ λόγον.

3. Τῶν ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως τῶν σὺν τῷ λόγῳ (τὸν) θεὸν καὶ (τὸν) λόγον σὺν τῷ θεῷ φασκόντων.

4. Φάσκουσι γὰρ ὅτι ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν αὐτῷ
25 ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.

5. Καὶ (scil. φάσκουσι)· Ταῦτα (Matth. 11, 25—27) περὶ ἑαυτοῦ ὁ ἄνθρωπος λέγει. ὁ πατήρ γὰρ ἅμα τῷ υἱῷ εἰς θεός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κάτωθεν τὸ ἴδιον πρόσωπον ὑποφαίνει, καὶ οὕτως τὰ
30 δύο πρόσωπα πληροῦνται.

6. Λόγον γὰρ οἷον τὸν ἐν καρδίᾳ εἶναι νομίζουσι καὶ σοφίαν αἴαν ἐν ψυχῇ ἀνθρώπου ἕκαστος ἔχει τὴν ἐκ θεοῦ φρόνησιν ἐκ θεοῦ κεκτημένος.

12—14 Ap. 10, 36

1—5 F 43 (oben S. 141). Über die zwiefache Überlieferung dieses Referats, das vielleicht aus dem Synodalbrief stammt, vgl. ob. S. 138 ff. 7f. Vgl. oben S. 146f. Zu dem entsprechenden „homousion repudiaverunt“ vgl. oben S. 148—158 9—16 F 44, aus or. c. Ar. IV (oben S. 159) 18f. F 45, aus Epiphanius (oben S. 163) 21f. F 46, Epiph. (oben S. 163) 24f. F 47, Epiph. (oben S. 163) 27—30 F 48, Epiph. (oben S. 163) 32—34 F 49, Epiph. (oben S. 163)

F. Die Fragmente der λόγοι πρὸς Σαβίνον.

1. Τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθεὶς προσηγορεύθη Χριστός, πάσχωι κατὰ φύσιν, θαυματουργῶν κατὰ χάριν. τῷ γὰρ ἀτρέπτῳ τῆς γνώμης ὁμοιωθεὶς τῷ θεῷ καὶ μείνας καθαρὸς ἁμαρτίας ἠνώθη αὐτῷ καὶ ἐνεργήθη ποιεῖσθαι τὴν τῶν θαυμάτων δυναστείαν, ἐξ ὧν μίαν αὐτῷ καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς τῇ θέλῃσει ἐνέργειαν ἔχων δειχθεὶς 5 λυτρωτὴς τοῦ γένους καὶ σωτὴρ ἐχρημάτισεν.

2. Αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἓνα καὶ μόνον ἐνώσεως ἔχουσι τρόπον, τὴν κατὰ τὴν θέλησιν σύμβασιν, ἐξ ἧς ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπὶ τῶν οὕτως συμβάντων ἀλλήλοις ἀναφαίνεται μονάς. 10

3. Ἁγίος καὶ δίκαιος γέγονεν ἡμῶν ὁ σωτὴρ ἀγωνίᾳ καὶ πόνῳ τῆς τοῦ προπάτορος ἡμῶν κρατήσας ἁμαρτίας, οἷς κατορθώσας τὴν ἀρετὴν συνήφθη τῷ θεῷ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρὸς αὐτὸν βούλησιν καὶ ἐνέργειαν ταῖς τῶν ἀγαθῶν προκοπαῖς ἐσχηκώς, ἣν ἀδιαίρετον φυλάξας 15 τὸ ὄνομα κληροῦται τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα στοργῆς ἔπαθλον αὐτῷ χαρισθέν.

4. Μὴ θαυμάσης, ὅτι μίαν μετὰ τοῦ θεοῦ τὴν θέλησιν ἔσχεν ὁ σωτὴρ. ὥσπερ γὰρ ἡ φύσις μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπάρχουσιν 20 φανεροὶ τὴν οὐσίαν, οὕτως ἡ σχέσις τῆς ἀγάπης μίαν τῶν πολλῶν καὶ τὴν αὐτὴν ἐργάζεται θέλησιν διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς φανερομένης εὐαρεστήσεως.

5. Τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσιν ἔπαινον, 25 τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινετά, μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ κρατούμενα, διὰ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας βεβαιούμενα καὶ τῆς κατ' ἐπαύξεισιν οὐδέποτε παυομένης κινήσεως, καθ' ἣν τῷ θεῷ συναφθεὶς ὁ σωτὴρ οὐδέποτε δέχεται μερισμὸν εἰς τοὺς αἰῶνας, μίαν αὐτῷ καὶ τὴν αὐτὴν ἔχων θέλησιν καὶ ἐνέργειαν ἀεὶ κινου- 30 μένην τῇ φανερώσει τῶν ἀγαθῶν.

1—31 F 37—41, aus der Doctrina patrum, ed. Diekamp S. 303f.; vgl. oben § 20, S. 283—293. Über den Petit-Druck vgl. oben S. 323, 4
1 Lemma: Παύλου Σαμοσατέως ἐκ τῶν αὐτοῦ πρὸς Σαβίνον (cod. C: Σαβιανόν) λόγων **8** Lemma hier und ebenso bei Nr. 3, 4 und 5: τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν αὐτῶν **13—15** Wenn die nicht petit gedruckten Wörter dieser Nummer auf PvS zurückgehen und zusammengehören, so muß der Interpolator zwischen ἁμαρτίας (Z. 13) und ἦν (Z. 15) etwas gestrichen haben.

Register.

A. Nachweisung der Stellen, an denen die Fragmente gedruckt und besprochen sind.

Voran stehen die Druckstellen; es folgen diejenigen, welche die Stellung der Fragmente in dem Ganzen, aus dem sie stammen, erörtern; danach sind die Seiten angegeben, wo der Text und der Sinn der Fragmente behandelt ist. Die römischen Ziffern weisen hin auf die S. 4—9, 70, 76—80, 86, 88—91, 93, 138, 141, 159 und 163 am Rande halbfett gedruckten Zahlen. Bei den Fragmenten, die mit andern sich decken, sind die außer den Druckstellen in Betracht kommenden Seiten nur bei einer der identischen Nummern nachgewiesen.

- | | |
|--|--|
| <p>I: 4. 330, 8; 110f.; 35f. 46f.
 II: 4f. 330, 10; 110f.; 9. 38. 43—46. 50. 56f. 198. 264.
 III: 5—9. 330, 12—31; IIIb: 7f. 330, 21—25; vgl. XIIIc; 110f. 116; 53—55. 199—201.
 IV: 9. 334, 15—23; 110f.; 181.
 V: 70. 331, 8; = XIII d.
 VI: 70. 331, 8f.; = XIII e.
 VII: 70. 331, 9f.; = XIII f g.
 VIII: 70. 331, 10; = XIII h.
 IX: 70. 331, 10—12; = XIII i k.
 X: 70. 331, 14—17; = XIV a b; Xb = XXVI a.
 XI: 70. 331, 17f.; = XIV c = XXVI b.
 XII: 76. 336, 12—25; 113. 128; 220. 246f. 252. 259.
 XIII: 77. 331, 2—4. 5f. 8—12; XIII b = XXV a; XIII c = III b; XIII d e f g h i k = V—IX; 118—122. 126; 132. 221. 243. 249, Anm. 251. 253—256.
 XIV: 77f. 331, 14—18; XIV a = X a; XIV b = X b = XXVI a; XIV c = XI = XXVI b; 116. 121. 118—122. 126; 132. 160f. 253—256.
 XV: 78. 337, 13—15; 117. 125. 128f.; 247.
 XVI: 79. 332, 1—6; 110. 113. 115f. 129; XVI a: 246f.; XVI b: 248; XVI c: 251.</p> | <p>XVII: 79. 332, 8—11; 110f.; 245. 262.
 XVIII: 79. 332, 13—17 u. 20—24; XVIII c = XXIX b c; 110f. 116. 248, Anm. 3 u. 4; 220. 259.
 XIX: 79f. 333, 1—3; XIX b = XXX a; 110f.; 209. 249, Anm. 3.
 XX: 80. 333, 26f.; = XXVII; 110f. 129; 250. 260.
 XXI: 80. 333, 29—334, 3; 110. 129; 261.
 XXII: 80. 337, 9—11; 124f. 128; 259.
 XXIII: 82f. 335, 1—26; 113. 127; 197. 203. 220. 226f. 244—246. 259.
 XXIV: 86. 334, 25—29; 124f. 127; 205—207.
 XXV: 86. 331, 3—5; XXV a = XIII b; 116f. 121; 246f.
 XXVI: 86. 331, 15—18; = X b + XI = XIV b c.
 XXVII: 88. 333, 26f.; = XX.
 XXVIII: 88. 336, 1—10; 113. 127f.; 226f.
 XXIX: 88f. 332, 17—24; XXIX b c = XVIII c; 220. 260.
 XXX: 89. 333, 1—6; XXX a = XIX b; 129. 209.
 XXXI: 89f. 333, 8—17; 111; 205. 260.</p> |
|--|--|

- XXXII: 90. 333, 19–24; 111. 129;
90, Anm. 6.
XXXIII: 90. 334, 5–13; 111. 129;
261.
XXXIV: 90f. 337, 17–26; 113. 128f.;
207. 242f. 249f., Anm. 3.
XXXV: 91. 336, 27–337, 7; 113.
133; 244. 259.
XXXVI: 91; unecht: 105f.
XXXVII–XLI: (93). 339, 1–31; 283–
293.
XLII: 138. 337, 28f.; 138; 136f.
249, Anm. 3. 257.
XLIII: 141. 338, 1–5; 142; 139–
141. 205. 225f. 249. 255.
257 mit Anm. 1.
XLIV: 159f. 338, 9–16; 159f. 208.
XLV: 163. 338, 18f.; 162, Nr. 2.
XLVI: 163. 338, 21f.
XLVII: 163. 338, 24f.; 225f. 249.
XLVIII: 163. 338, 27–30; 256. 289f.
XLIX: 163. 338, 32–34; 207.

B. Verzeichnis von Namen und Abkürzungen.

Aufgenommen sind nur die Namen, welche Mitarbeiter oder künftige Forscher hier zu suchen veranlaßt werden können, sowie die Forscher, deren Werke abgekürzt zitiert sind. Mit einem Sternchen sind die Seiten bezeichnet, an denen die Ausgaben benutzter alter Schriftsteller, die nicht nach Migne zitiert sind, angegeben werden, oder die sonst abgekürzt zitierten Werke neuerer Forscher deutlicher erkennbar gemacht sind. Kursivdruck der Seitenzahlen weist darauf hin, daß nur die Anmerkungen der Seite in Frage kommen.

- A**bulfaradsch s. Barhebraeus.
Achelis 3. 199.
Aelianus, Bischof 4. 280f.
Alexander v. Alexandrien 61. 174.
183–186.
— v. Byzanz 61. 185.
Alzog 168.
Ammونیus 143f. 145. 152. 192. 210.
Anastasius Sinaita 48. 85. 101.
Anatolius v. Laodicea 264.
Ancyra, Synodalbrief von, 147. 228.
Apollinaris v. Laodicea 67*. 67f. 102.
106. 132f. 134–138. 142. 169.
244. 245. 260. 277. 287.
Artemas (Artemon) 2. 9. 12. 20. 60f.
62. 87. 161. 172. 181.
ASS u. ASS Boll. = Acta Sanctorum
ed. Bollandus etc. 1643ff.
Athanasius 18. 19. 21. 28. 30. 32f. 62.
62f. 44. 45. 62. 65. 102. 132.
149–155. 157. 172. 176f. 37.
64. 99. 192. 198. 210. 231.
— (Pseudo-) c. Apoll. 66. 133.
138–142.
— (Pseudo-) or. IV c. Arian. 66.
159f. 172f. 217f. 239. 243.
— (Pseudo-) quod unus sit Chris-
tus und de incarn. 68.
Athenagoras 219. 304.
Athenodorus 2. 36.
Augustin 62. 168. 170. 172. 176. 210.
317.
Aurelian, Kaiser 2. 3. 11. 15–17.
23. 25. 33f. 45. 51. 58f. 182.
Baier, J. W. 97.
Baluze 96.
Bardenhewer 108. 109. 114. 138. 143.
159. 174. 231. 254. 276. 284.
Barhebraeus 19f.* 21. 28f. 32–34.
45. 50. 52. 56–58.
Barnabasbrief 241. 314f.
Baronius 19. 42. 95. 183.
Basilius v. Ancyra 65. 67. 146. Vgl.
Homoiusianer.
— Archimandrit 45. 73. 182f. .
— von Caesarea 65. 102. 149–152.
154f. 157. 175. 177. 195. 200.
Basnage, Jak. 77. 81. 245.
— Sam. 108. 109. 282.
Bauer, J. 19.
Baumgarten-Crusius 304.
Baur, F. Chr. 304.
Begrich 88.
Beryllus v. Bostra 36. 38. 39. 115.
Bolanus 4. 324.

- Bonsdorff, M. v. 18.
 Bonwetsch 96*. 106. 109. 110. 175.
 177. 204. 287.
 Bright 165*. 169. 177.
 Brillantow 194.
- C**aelestin v. Rom 72.
 Canisius 77*. 81. 96. Vgl. Basnage,
 Jak.
 Caspari, C. P., I: 49. IV: 46. 88. 95.
 105. 106. 156. 233—235.
 Cassianus 48. 71. 72.
 Cavallera 72. 221. 256.
 Cave 103.
 Celsus 241.
 Centurien, Magdeburger, 19.
 Chrysostomus 18. 19. 21. 26f. 28.
 33. 82. 144f. 172. 184.
 Clemens Alexandrinus 219. 315.
 — Romanus 241. 319.
 Closs 4. 7. 41.
 Contestatio 47—49. 69—72. 74f. 95.
 102. 107. 117—121. 131.
 Corderius 143—145.
 Cornelius v. Rom 38. 53.
 Cyprian 36. 54. 175.
 Cyrill v. Alexandrien 73f. 75. 246.
 — v. Antiochien 183. 186.
- D**emetrianus 9. 20.
 DG = Dogmengeschichte.
 Didascalia 199f.
 Didymus 140.
 Diekamp 92*. 100. 103. 285. 323.
 Diodor v. Tarsus 66. 76. 78. 80f. 118.
 249. 253.
 Dionysius v. Alexandrien 2. 4. 9. 11.
 36—38. 43. 46. 47. 48. 50. 91. 95.
 96*. 98—101. 103f. 106—110.
 114. 180. 235. 258. 264. 281f.
 — exiguus 75.
 — v. Rom 1. 2. 4. 11. 45f. 47. 49f.
 52. 91. 155. 181. 218. 330.
 Döllinger, I. v. 168f.
 Domaszewski, A. v. 12. 14. 16. 23.
 Domnus 3. 9. 12. 156. 176. 180f. 183.
 186. 334.
 Dorner, A. 204.
- Dorner, I. A. 212.
 Dräseke 138. 139f.
 Dupin 108.
- E**bion 61. 72. 73. 87. 93. 284—287. 291.
 Ehrlich 78*. 101f. 284.
 Encyclopaedia Britannica 13. 26. 31.
 Ephräm v. Antiochien 85.
 Epiphanius 27*. 185*. 27. 94. 133f.
 161—164. 168. 172f. 192. 198.
 204f. 207f. 230. 255f. 314. 321.
 322.
 Ernst, J. 168*. 170.
 Espen, van 167.
 Eugenii legatio 231—236.
 Eusebius v. Caesarea: h. e: 1*; vita 7*;
 Chronik 12*; c. Marcell 209*;
 de eccl. theol. 61*; demonstr. 240*.
 1—3. 9—16. 19f. 30. 45. 61. 63f.
 76. 93f. 113. 115. 130f. 161. 168.
 193. 196f. 209. 240. 258. 277.
 300. 318.
 — v. Dorylaeum 47f. 69. 131.
 — v. Emesa 294.
 — v. Isaura 194f.
 — v. Laodicea 264.
 Eustathianer 28. 191. 297.
 Eustathius v. Antiochien 71. 72. 169.
 174. 187—193. 195. 198. 221.
 244. 246—248. 252. 255f. 263.
 294. 295—302. 305f. 309f. 315.
 317f.
 Eutropius 16f.
 Euty chius v. Alexandrien 94.
 — ein Bischof, 4.
 Evagrius v. Antiochien 16.
- F**abricius, J. A. 42. 143; Fabricius-
 Harles 42*. 254.
 Faye, Eug. de, 110.
 Feder 188.
 Felix v. Rom 155f.
 Festus, Rufus, 16f.
 Feuerlein 77. 86. 94f. 97—103. 106.
 108. 109. 148. 284.
 Filastrius 18*. 19. 21. 27f. 30. 66f.
 73. 196.

- Firmilian 2. 4. 36. 38. 43f. 50. 56f.
93. 175. 198. 264. 280f.
- Fisher, G. P. 204.
- Fulgentius 76. 96. 323.
- G**allienus 2. 19 („Gallus“).
- GchS=die griechischen christlichen
Schriftsteller der ersten 3 Jahr-
hunderte, Leipzig 1897ff.
- Gelasius v. Cyzicus 165. 166.
- Gelasius I v. Rom 73. 248. 252. 299.
- Georg, der Araber, 48f.
— v. Laodicea 65. 67. 146. Vgl.
Homoiusianer.
- Germanus von Konstantinopel 47. 93.
- Gieseler 306.
- Graetz, H. 23*. 25. 26.
- Gregorius v. Nyssa 67. 102. 134—136.
232. 233. 234.
— Thaumaturgus 2. 36. 46. 47. 91.
93. 156. 232—236. 258.
- H**aarbrücker 85.
- Hagenbach 204.
- Harnack, A. v.: LG: 1*. 2. 4. 12. 19.
31. 34. 35. 36f. 45. 47. 48. 51.
52. 60. 82. 86. 95. 96. 100. 103.
105. 108f. 111. 113f. 137. 151.
156. 174. 183. 186. 193. 204. 205.
206. 210. 214. 218. 235. 240. 256.
262. 276. 279. 280. 284f. 283—
291. 292. 294f. 297. 302. 304.
306. 317.
- Haymo v. Halberstadt 99.
- Hefele 166f. 183.
- Helenus v. Tarsus 2. 4. 36. 38. 93
(„Leon“). 108. 175. 280f.
- Hermas 241. 314—316.
- Hieronymus: chron. 12*. 11. 12—17.
29. 62. 187. 191. 258.
— (Pseudo-) 62.
- Hilarius: collect. 37*. 44. 45. 65. 131.
148f. 151—155. 157.
- Hilgenfeld 284. 287. 313.
- Hinschius 166.
- Hippolyt 41.
- Historia Augusta 14. 16. 23.
- Holl, K. 94. 233. 234. 285.
- Homoiusianer 63—67. 130f. 146—
148. 149—153. 157f. 161f. 204f.
208. 231.
- Honorius v. Autun 62.
- Hosius 187—195.
- Hussey 188.
- Hymenaeus 2. 4. 93. 95. 96. 100f.
103. 108—110. 265—283. 323.
324.
- I**gnatius 208. 241. 312—314. 316.
318f. 321.
- Immae 15. 16.
- Innocenz I v. Rom 170. 176.
- Irenaeus 220f. 221*. 229. 241. 249.
257. 302. 309—311. 314. 316.
319. 321.
- Isidor de haer. 62.
- J**ablonski 97.
- Jaffé 156.
- Joachim, Abt 100.
- Johannes v. Damaskus 93f. 103. 255.
— Maxentius s. Maxentius.
— ein anderer skythischer Mönch
76.
- Jordan, H., 114.
- JThS = Journal of theological Stu-
dies, Oxford 1900ff.
- Justin 219. 303f. 310. 315.
- Justinian 86. 102f. 104. 114. 118f.
121f. 126. 144. 316f.
- K**ähler, M. 251. 297.
- Katenen 143—146.
- Kattenbusch 108. 235.
- Kern, J. M. 97. 148.
- Konstantin 7. 168. 231. 263.
- Kraus, F. X. 3.
- Kroymann 157*. 207. 215. 216. 224.
321.
- Krüger, G. 114. 284.
- L**abbé 100. 103.
- Lardner 183.
- Le Bas 22.
- Lebègue, M. 110.
- Leon (= Helenus?) 93.

- Leontius 74—87. 96. 100—102. 106.
 112. 115. 117—122. 131f. 157.
 204. 208—210. 218. 231. 245.
 294. 318. 323.
 Liber praedestinatus 65.
 Liberatus 92.
 Lietzmann 46.
 Lightfoot 319.
 Lipsius 1. 41. 47.
 Longinus 21. 25. 31.
 Lucian, Bischof 183. 185f. 192. 196.
 — der Märtyrer 65. 183—186. 196.
 262. 264.
 Lucius, Presbyter oder Diakon 4. 35.
Macedonius v. Mopsueste 188f. 192f.
 Macholz 222. 224. 241.
 Magnes 93.
 MG = Monumenta Germaniae histo-
 rica.
 Mai, Angelo 77. 80. 86. 92. 102. 284.
 Malchion 2. 4. 10f. 35. 39. 50 („Mel-
 chion“) 76—78. 80. 82f. 88. 90f.
 100—103. 113—115. 125. 133.
 142. 147. 157f. 197f. 219f. 226—
 228. 243—245. 252. 254. 258—
 264. 285f. 293. 320. 335—337.
 Mani 85. 92. 287. 291.
 Mansi = Sacrorum conciliorum . . .
 collectio ed. J. D. Mansi, Florenz
 1759ff
 Marcell v. Ancyra 61—67. 72. 73. 75.
 84. 86. 93. 143f. 152. 159. 192.
 198. 204—210. 216—218. 221.
 224f. 229. 231f. 236—240. 242f.
 244. 254. 255—257. 263. 278.
 283. 294. 298. 301f. 304f. 308—
 315. 317. 320—322.
 Marcion 66. 92. 145. 146.
 Marius Mercator 73*. 91. 118. 133.
 253.
 Martin, Paulinus 87*. 88—91. 137.
 242.
 Maxentius, Johannes 74. 75. 76. (Jo-
 hannes) 153. 169. 172. 210. 240.
 Maximus v. Alexandrien 2. 4. 11.
 43. 45. 155. 156. 330.
 — v. Bostra 2. 4. 93.
 Maximus, Confessor 46. 92.
 Meier, F. K. 204.
 Mommsen 13*. 14. 15. 16. 23.
 Montanus 287. 291.
 MSG u. MSL = Patrologia ed. Migne
 series graeca, bzw. latina.
 München, Domkapitular 166.
 Münscher 204.
Neander 204. 306.
 Nestorius 47—49. 66. 68—74. 75. 76.
 78. 81. 84. 86f. 91—93. 98. 106.
 125. 132f. 250. 252. 255. 285—
 287. 290f.
 Nicephorus Kallisti 31. 43. 45. 64. 94.
 Nikomas v. Ikonium 2. 4. 280f.
 Nitzsch, F. 204.
 Noët 161. 230.
 Novatian 36—38. 53. 64. 143f. 152.
 161. 192. 207. 218. 230f. 316. 321.
Oberdick 13*. 23. 25. 26. 27.
 Odaenathus 5. 14—17. 34. 42. 52.
 Oehler 147. 163.
 Origenes: de princ. 211*; c. Celsum
 219*; in Ezech. 261f*; in Jerem.
 262*; in Joann. 219*; in Sam.
 297*. 6. 36. 39. 115. 207. 210.
 211. 219. 244. 250. 258—264. 277.
 296f. 313. 318. 320. 322.
 Otto, C. Th. v. 212. 219. 306f.
Pagi 42. 183.
 Pape 35*. 52. 56. 57. 58. 59. 87. 205.
 289.
 Paulianer 62. 68. 74. 163f. 165. 168—
 184. 186f. 190—192. 195—198.
 200. 290. 301.
 — (monophysische) 101.
 Paulinus, dazischer Bischof und
 Bischof v. Antiochien 187—192.
 — v. Tyrus 187. 190.
 Paulus, Bischof 4. 280f.
 — Häreseologe 62.
 — v. Konstantinopel 192.
 — δ μελανός 101.
 Pauly u. Pauly-Wissowa 5. 24. 25.
 Pearson 42. 47. 48. 49.

- Petavius 27*. 147.
 Philastrius s. Filastrius.
 Philogonius 7. 174. 186f. 193.
 Photin 11. 62. 64—67. 72f. 75. 86.
 92. 93. 130. 143. 232. 254. 288.
 314f.
 Pitra 81. 82. 83. 87. 103—105. 227.
 244f. 323.
 Proklus, Bischof 4. 324.
 Protogenes, Bischof 4.

Quimatius 188f.

Romanus 190.
 Rosenmeyer 207. 215.
 Routh 77*. 78. 79. 95. 102*. 101—103.
 109. 113—115. 134. 137. 144f.
 168f. 261. 268f. 284.
 Rufin 39f.* 43. 99. 172. 211. 233. 234.
 Rufus s. Festus.

Sabellius 37. 62. 64. 66. 74. 85. 92.
 143f. 152. 161. 218. 230f. 254.
 322.
 Sabinus, der Homoianer 130. 187—
 190. 192.
 — (λόγοι πρὸς Σαβ.) 93. 99. 100—
 103. 108. 110. 283—293. 323. 339.
 Sallet, A. v. 5*. 13. 14. 16. 22. 23.
 Sattler, W. 170*. 175.
 SBA = Sitzungsberichte der Berliner
 Akademie.
 SBH = Sitzungsberichte der Heidel-
 berger Akademie, phil.-hist.
 Klasse.
 Scharastâni 85. 86.
 Scheel 317.
 Schiller, H. 2*. 13. 14. 15. 25. 31f.
 Schlossmann, S. 215.
 Schmid, H. 204.
 Schnitzlin 97.
 Schürer 25.
 Schwartz, E.: Euseb. 1*; Cassian und
 Nestorius 48*; Neue Akten-
 stücke 48*; die sog. Gegenana-
 thematismen 73*; Acta conc. 74*;
 Kaiser Konstantin 156*; Pseudo-
- apostol. Kirchenordnungen 166*;
 Zur Geschichte des Athanasius
 174*. 2. 3. 7. 12. 13. 41. 45. 48.
 69. 73. 74f. 76. 91. 92. 105. 118.
 156. 166. 174. 186. 193—195.
 Seeberg, E. 193—195.
 — R. 160. 204. 262. 294. 296. 320.
 Semisch 213.
 Simeon v. Betharsama 87.
 Sohm, R. 36*. 45.
 Sokrates 7*. 49. 64. 66. 297.
 Sozomenus 7*. 65. 66. 130. 187—190.
 Stigloher 3*. 4. 7. 41.
 Stroth 3*. 6. 7. 41.
 Stülcken, A. 138. 140. 159. 173.
 Suidas 85*. 94.
 Swete 60*.
 Synaxarium copticum 48.
 Syncellus 16.

Talmud 24—26.
 Tatian 304*. 305.
 Tertullian: apol. 211*; adv. Praxeam
 157*; de bapt. 222*; adv. Her-
 mog. 222. 206f. 211—219. 222—
 229. 236f. 239—243. 299. 302.
 305f. 309—314. 316—318. 320f.
 Theodor, Bischof 4. 47.
 — v. Mopsueste 60*. 63. 76. 80f.
 100. 118. 211. 227. 248f. 250.
 252. 259. 287f. 290—292.
 — v. Raithu 85. 94.
 Theodoret 7*. 18. 19. 21. 27. 31. 33.
 43. 45. 55—59. 63. 66. 94. 109.
 169. 172. 187. 191. 319.
 Theodot 60f.
 ThLZ = Theologische Literatur-
 zeitung.
 ThStKr = Theologische Studien u.
 Kritiken.
 Theoktistus v. Caesarea 38.
 Theophilus v. Antiochien 207. 220.
 303—310. 317.
 — Bischof 4. 324.
 — Presbyter 61.
 Theoteknus v. Caesarea 2. 4. 38. 93.
 324.

Thomasius, G. 204.

Tillemont: Histoire des emp. 2*. 19.

Mémoires 19*. 34. 42f. 47. 96f.

101. 109. 113. 183. 186. 281.

Timaeus v. Antiochien 183. 186.

Tixeront 204.

Turner, C. H. 165*. 166. 169. 194*.

195*.

Turrianus 77. 95f. 109f. 137. 265.

266. 267f. 270. 323.

Tyrannus v. Antiochien 186. 187.

Uhlhorn 167. 199.

Vaballathus 14.

Valerian, Kaiser 14. 19. 48 („Valerius“).

Valesius 6*. 10. 33. 38. 40. 41. 47.

65*. 183*. 184. 187—189. 190.

Vigilius v. Thapsus 218.

Vincenz v. Lerinum 98.

Vitalis v. Antiochien 7. 186. 187.

Vogué, comte de 22.

Walch, Chr. W. F. 33*. 42. 98. 101.

148. 151. 183. 203. 284.

Wiegand, F. 204.

Wright 88*.

Wüstenfeld 48*. 50.

Zabbaïos 22f.

Zabdas 22.

Zacagni 134.

Zacharias Rhetor 74.

Zahn, Th. 159*. 218. 231. 239. 303.

304. 312. 313*. 315.

Zenobia 13—34. 42. 51f. 57. 59. 63.

67. 182.

Zenobius 23.

Zosimus 16.

